



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

JOEL GOMES DE BRITO

**A figura de Jesus Cristo no livro
Jesus de Nazaré de Joseph Ratzinger**

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor João Manuel Duque

**Braga
2014**

Introdução

A data vinte e oito de Fevereiro de dois mil e treze marca o sentido da vida de Bento XVI, Papa Emérito, que assumiu como lema episcopal: “Colaboradores da Verdade” (3 Jo 8)¹; ao renunciar ao múnus Petrino, manifesta o modo verdadeiro como encarou o lema que escolheu. Este versículo da terceira Carta de João está bem patente na vida de Joseph Ratzinger, por isso encontrámos na sua trilogia sobre *Jesus de Nazaré* a “tentativa de apresentar o Jesus dos evangelhos como Jesus real, como o «Jesus histórico» em sentido verdadeiro e próprio”².

A apresentação de um Jesus real é desenvolvida na trilogia de Joseph Ratzinger, que elabora uma obra sobre os mistérios da vida de Jesus. Esta dimensão da pessoa de Jesus é desenvolvida no confluir da recolha das obras que há sobre Jesus Cristo e numa leitura sobre o que a Tradição apresenta do Mestre. O pensamento de Ratzinger parte da tradição judaica, debruçando-se sobre os textos das Escrituras, até à leitura atenta e crítica da cristologia actual.

A trilogia *Jesus de Nazaré* apresenta-se em três volumes, que abordam fases distintas da vida de Jesus: vida pública de Jesus; paixão, morte e ressurreição; e infância de Jesus. Por motivos metodológicos, nesta dissertação tratarei apenas do volume sobre a *vida pública de Jesus*, que é o mais extenso e desenvolvido dos três volumes.

A apresentação da *vida pública de Jesus* é destacada por dois momentos, culminantes e cruciais: o Baptismo de Jesus no rio Jordão e a Transfiguração de Jesus no alto monte. Os restantes capítulos da obra estão entre estes dois momentos. Após o Baptismo de Jesus, encontramos o episódio das Tentações de Jesus no deserto, como

¹ J. RATZINGER, *A minha vida*, p. 112.

² BENTO XVI, *Jesus de Nazaré (I)*, p. 23.

momento programático da vida de Jesus, que ao ser tentado pelo diabo apresenta o percurso da Sua vida, cheia de tribulações e tentações. De seguida, trata-se de um tema central da pregação de Jesus, ou seja, *o Evangelho do Reino de Deus*, que é desenvolvido a partir da identificação de Jesus com o próprio Reino. A função de Jesus como Mestre é desenvolvida no estudo do *Sermão da Montanha*, que aborda as Bem-aventuranças e a *Torah* do Messias; este capítulo foca-se essencialmente nos ensinamentos de Jesus à multidão e aos discípulos. O capítulo da *Oração do Senhor* é apresentado separado do Sermão da Montanha, no entanto faz parte dele. Este capítulo é o estudo detalhado de cada uma das petições do *Pai Nosso*. No decurso da vida de Jesus tiveram um papel importante *os discípulos*, que representam um capítulo da primeira família de Jesus. As palavras e os discursos de Jesus eram ditos maioritariamente a partir de parábolas, por isso Ratzinger desenvolve um capítulo sobre a *mensagem das parábolas*, onde reflecte sobre três parábolas mais características do evangelho de Lucas. A maior parte do estudo realizado nos capítulos anteriores incide sobre os evangelhos sinópticos, por isso o Papa Emérito dedica um capítulo *às grandes imagens joaninas*, apresentando um estudo mais desenvolvido sobre a teologia joanina.

Na parte final, Ratzinger ainda desenvolve dois momentos importantes da vida de Jesus: *a Confissão de Pedro* e *a Transfiguração de Jesus*. Por fim, o teólogo alemão destaca *as afirmações de Jesus acerca de Si mesmo*, capítulo que procura desenvolver os títulos cristológicos que se identificam com Jesus: *o Filho do Homem*, *o Filho* e *Eu sou*.

O segundo capítulo desta dissertação procura responder à citação de um Salmo que Ratzinger usa na apresentação do seu livro, que diz: “O meu coração murmura por ti, os meus olhos te procuram; é a tua face que eu procuro, SENHOR. Não desvies

de mim o teu rosto, nem afastes, com ira, o teu servo” (Sl 27,8-9). O Papa Emérito assume as palavras do salmista, porque, através da oração e do estudo, procura encontrar a figura de Jesus Cristo. O desenvolvimento e tentativa de estabelecer uma imagem da figura de Jesus Cristo por parte de Joseph Ratzinger levou-me a elaborar um capítulo sobre a pessoa de Ratzinger. Deste modo, procurarei apresentar o “evangelista” *Joseph Ratzinger/Bento XVI*. Em suma, a dissertação intitulada “A figura de Jesus Cristo no livro *Jesus de Nazaré* de Joseph Ratzinger” pretende apresentar a figura de Jesus na perspectiva do teólogo alemão.

1 – Síntese do Livro *Jesus de Nazaré*

O estudo sobre Jesus desenvolvido por Joseph Ratzinger é feito a partir do início da vida pública de Jesus Cristo, parte que será estudada e trabalhada nesta dissertação. Na segunda parte da Trilogia, aborda o momento central da vida de Jesus com a entrada em Jerusalém até à Sua Paixão, Morte e Ressurreição. Por fim, na terceira parte aborda-se a infância de Jesus. Estas duas últimas partes não serão aqui estudadas, devido ao volume do livro sobre a vida pública de Jesus.

O desenvolvimento das publicações da trilogia segue um percurso da fé quase idêntico ao que resultou do Concílio Vaticano II, que partia do evento central da Ressurreição de Jesus Cristo (DV 19), partindo da vida de Jesus até ao evento Pascal, deixando para uma análise posterior a questão da infância, como consequência de uma releitura pós-pascal.

No estudo desta obra, sigo a ordem e divisão que é oferecida, procurando assim uma maior proximidade em relação à estrutura usada pelo autor.

1. O Baptismo de Jesus

O início da vida pública de Jesus Cristo acontece no evento do Seu Baptismo, na epifania que aconteceu no rio Jordão. Nos evangelhos há uma diferença na datação entre os evangelistas Mateus e Lucas, pois o primeiro situa o Baptismo de Jesus com a fórmula “Naqueles dias” (Mt 3,1) e o segundo situa o Baptismo “no grande contexto da história universal, permitindo assim uma datação exacta”³. No entanto, não se pode desconsiderar a datação de Mateus, na sua introdução ao evangelho com a genealogia

³ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 37.

de Jesus, onde Jesus “é apresentado como herdeiro quer da promessa a Abraão quer do empenho de Deus com David”⁴. Nesta perspectiva, não se pode descurar a origem de Mateus, um autor judeu-cristão, que foca essencialmente a propriedade judaica da genealogia. Num campo inverso, Lucas coloca a genealogia de Jesus como conclusão do Seu Baptismo, que terá ocorrido quando Jesus tinha 30 anos, “idade que Lhe permitia uma actividade pública”⁵. Em Lucas, a árvore genealógica de Jesus “retrocede até Adão, antes, até à criação”⁶, porque Lucas dá relevo ao facto de Adão ser filho de Deus. Deste modo, o evangelista evidencia “a missão universal de Jesus: Ele é filho de Adão – filho do Homem”⁷.

O evangelista Lucas destaca dois acontecimentos importantes que se ligam com a história universal: que o Baptista actuou “no tempo de Herodes, rei da Judeia” (Lc 1,5) e que na história da infância de Jesus são preponderantes estas palavras: “Por aqueles dias saiu um édito da parte de César Augusto” (Lc 2,1).

Lucas inicia a actividade pública de Jesus com uma narração histórica da situação governamental da altura, procurando realçar a presença de Jesus na história universal e dando um valor histórico à Sua presença, pelo que esta não é uma presença mitigada. Na verdade, esta inclusão mostra “duas ordens diferentes da realidade”⁸: Jesus e o imperador. Desta forma, dá-se relevo ao conflito entre o espiritual e o temporal, sintetizado na expressão de Jesus: “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mc 12,17). Esta dicotomia entre o poder religioso e o civil está presente como prenúncio e anúncio da morte de Jesus na Cruz. De resto,

⁴ *Ibidem*, 37.

⁵ *Ibidem*, 38.

⁶ *Ibidem*, 38.

⁷ *Ibidem*, 38.

⁸ *Ibidem*, 40.

os nomes dos governadores desde então referenciam e remetem para a morte na cruz⁹. Joseph Ratzinger interpreta este recurso ao poder civil como resultante da queda do reino davídico e da força da helenização e da paganização da Terra Santa. Por isso, o autor refere a seguinte expressão: “já não temos profetas, parece que Deus abandonou o seu povo”¹⁰, procurando assim mostrar a necessidade de um profeta que restabeleça a paz, Jesus Cristo. No entanto, esta situação configura ainda um país em reboição, com “movimentos, esperanças e expectativas contrapostas”¹¹.

Efectivamente, os vários movimentos políticos e religiosos do país viviam num clima de tensão. Os zelotas conjuravam uma revolta contra o poder romano, enveredando por um caminho oposto ao que Jesus tomou até à Cruz. Por outro lado, os fariseus, sempre ligados à Torah, tentavam viver à margem da “simbiose cultural helenístico-romana”¹², acabando por ser uma força preparada e pronta para assumir o poder à primeira oportunidade. Os saduceus, “pertencentes à aristocracia e à classe sacerdotal”, viviam por seu lado um “judaísmo inteligente”¹³, que teve todavia o seu fim com a destruição de Jerusalém (70 d. C.). Com o desaparecimento dos saduceus, os fariseus ganharam preponderância social e política pelo seu estilo de vida, focado essencialmente a partir da Mishnah e do Talmud. Esta diversidade de movimentos políticos e religiosos é reflectida na proveniência dos seguidores de Jesus.

Em estudos posteriores foram encontrados fundamentos de um outro movimento, o dos essênios. Estes inspiraram em parte a vida e o modo de agir de João

⁹ Cf. *Ibidem*, 40. “Com a menção do nome de Pôncio Pilatos, a actividade de Jesus é posta, já desde o início, sob a sombra da cruz. A cruz é anunciada também nos nomes de Herodes, Anás e Caifás”.

¹⁰ *Ibidem*, 40-41.

¹¹ *Ibidem*, 41.

¹² *Ibidem*, 41.

¹³ Cf. *Ibidem*, 41. “Os saduceus, na sua maioria pertencentes à aristocracia e à classe sacerdotal, procuravam viver um judaísmo inteligente, em consonância com o padrão espiritual do tempo, e consequentemente chegar a um compromisso com o poder romano”

Baptista, através da “convivência de famílias” e das “abluções litúrgicas e orações comunitárias”¹⁴.

A existência desta comunidade dá credibilidade ao percurso do Baptista, que entra em cena com uma mensagem nova, porque procura através do Baptismo mudar as atitudes de quem o recebe, deixando de lado os inúmeros rituais de purificações prescritos pelo Judaísmo. O papel de João Baptista está ligado ao “anúncio do juízo de Deus e à proclamação de alguém Maior que há-de vir depois dele”¹⁵. Este caminho já vinha sendo anunciado no Antigo Testamento, principalmente nos profetas.

O aparecimento do Baptista naquele momento da história de Jerusalém criou a recordação do profeta que estava para vir, colocando outra vez em cena a intervenção de Deus no Seu povo. A acção de João é atractiva, porque afluía a ele um grande número de pessoas de várias proveniências, como refere o evangelista Marcos (1,5)¹⁶. O baptismo de João continha a confissão dos pecados, o que se distanciava dos parâmetros do judaísmo.

A imersão na água simbolizava a morte, já que o oceano e o rio apareciam “como a permanente ameaça do cosmos”¹⁷, remetendo para a imagem do dilúvio. No entanto, os rios também apareciam como fonte de vida. Note-se que para o povo judeu o rio Jordão era e é a “fonte de vida”¹⁸. Por isso, tratava-se “de um novo início, isto é,

¹⁴ Cf. *Ibidem*, 42. “Tratava-se de um grupo que se tinha separado do templo de Herodes e do seu culto, dando vida no deserto da Judéia a comunidades monásticas bem como a uma convivência de famílias fundada sobre a religião, e tinha formado um rico património de escritos e de rituais próprios, nomeadamente com abluções litúrgicas e orações comunitárias”.

¹⁵ *Ibidem*, 43.

¹⁶ Mc 1,5: “Saíram ao seu encontro todos os da província da Judeia e todos os habitantes de Jerusalém e eram baptizados por ele no rio Jordão, confessando os seus pecados”.

¹⁷ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 44.

¹⁸ *Ibidem*, 44.

de morte e ressurreição, de recomeçar a vida do princípio e de maneira nova”¹⁹, limpando a vida da antiga condição de pecado.

As regiões de origem citadas em Marcos não fazem referência a pessoas vindas da Galileia, só quando Jesus é batizado é que se alude àquela região. No entanto, a novidade está em Jesus colocar-se no meio dos pecadores para ser batizado. Esta situação coloca João desconcertado, por causa da resposta de Jesus. O evangelista Mateus acrescenta na resposta de Jesus o tema da justiça²⁰, que era “a resposta do Homem à *Torah*, a aceitação de toda a vontade de Deus”, que era “tomar sobre si o «jugo do reino de Deus»”²¹. Apesar do batismo de João não estar previsto na Lei, Jesus aceita-o como “obediente assunção do seu jugo”²². Com este gesto, Jesus mostra a Sua “solidariedade com os homens, que se tornaram culpados, mas (que) tendem para a justiça”²³, o que só é compreendido a partir da cruz de Jesus Cristo. Este movimento de descer às águas, para junto dos pecadores, é a “antecipação da cruz”²⁴. Assim, compreende-se o paralelismo de Jesus com Jonas: suportar os pecados dos outros. O batismo de Jesus é sempre uma referência à Sua morte, que tem na voz do céu a “referência antecipada à ressurreição”²⁵.

Nos nossos dias, o termo batismo leva-nos à identificação com Jesus Cristo, não na Sua morte mas relativamente à Sua ressurreição. A Igreja Oriental, por seu turno, encontra na festa da Epifania um paralelo com a Páscoa, nomeadamente na voz

¹⁹ Cf. *Ibidem*, 44-45. “Em jogo está a purificação, a libertação da imundice do passado, que pesa sobre a vida e a desfigura; trata-se de um novo início, isto é, de morte e ressurreição, de recomeçar a vida do princípio e de maneira nova”.

²⁰ Cf. MT 3,15. “Jesus, porém, respondeu-lhe: «Deixa por agora. Convém que cumpramos assim toda a justiça.» João, então, concordou”.

²¹ Cf. BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 46. “No mundo que vive Jesus, «justiça» é a resposta do Homem à *Torah*, a aceitação de toda a vontade de Deus, é – segundo a formulação judaica – tomar sobre si o «jugo do reino de Deus»”.

²² *Ibidem*, 46.

²³ Cf. *Ibidem*, 46.

²⁴ *Ibidem*, 47.

²⁵ *Ibidem*, 47.

que vem do céu, nas palavras de Jesus a João e nas palavras de Jesus no Getsémani e, ainda, nos cânticos litúrgicos próprios de cada de tempo.

O baptismo de Jesus é então entendido como a “síntese de toda a história, pois nele é retomado o passado e antecipado o futuro”²⁶. É com o Baptismo que Jesus combate a morte e o mal, na Sua ressurreição. Assim, com a solidariedade de Jesus Cristo nós também combatemos a morte e o mal e celebramo-lo no sacramento do baptismo, o qual “aparece como dom de participação na luta pela transformação do mundo empreendida por Jesus na mudança da vida que aconteceu na sua descida e subida”²⁷.

Joseph Ratzinger retoma a reflexão bíblica sobre esta temática, partindo do quarto evangelho, concretamente das palavras que João Baptista dirige a Jesus: “Eis o cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29). O significado do cordeiro é alvo de grande reflexão, dado o peso que a expressão ganhou no rito romano, sendo usada antes da distribuição da comunhão. Ratzinger cita Joachim Jeremias para aprofundar o significado do termo *cordeiro*, termo presente em “duas alusões veterotestamentárias”²⁸, a saber: no cântico do servo de Deus em Isaías 53, que compara o servo sofredor ao cordeiro levado ao matador²⁹. Por meio desta alusão, estabeleceu-se uma comparação com os cordeiros sacrificados na festa da Páscoa, coincidente com o dia, ou véspera do dia, da crucificação de Jesus Cristo; a segunda alusão coloca o “cordeiro como jovem, servo”³⁰. Nas palavras de João, Jesus Cristo é servo de Deus na expiação vicária, mas também é o cordeiro que “apaga os pecados

²⁶ *Ibidem*, 49.

²⁷ *Ibidem*, 49-50.

²⁸ *Ibidem*, 50.

²⁹ *Ibidem*, 50. Is 53,7: “Foi maltratado, mas humilhou-se e não abriu a boca, como um cordeiro que é levado ao matadouro, ou como uma ovelha emudecida nas mãos do tosquiador”.

³⁰ *Ibidem*, 51.

do mundo”³¹. Deste modo, por meio de todos os pecados do mundo reconhece-se a universalidade da missão de Jesus, já que através da “sua eleição (encontra-se) o caminho pelo qual Deus quer chegar a todos”³², tema central da missão de Jesus.

“A expressão «cordeiro de Deus» interpreta o carácter de teologia da cruz do baptismo de Jesus, da sua descida até às profundidades da morte”³³. Todos os evangelhos fazem referência ao abrir dos céus, à descida do Espírito e à voz vinda do céu (Mt 3,16-17; Mc 1,10-11; Lc 3,21-22; Jo 1,32-34), mas diferem no destinatário da voz. Marcos e Lucas referem-se a Jesus; Mateus apresenta-O como Filho de Deus. Joseph Ratzinger destaca ainda a comparação alusiva entre o Espírito e a pomba, que remete para o momento da criação, quando Aquele pairava sobre as águas. Daqui advém o uso do advérbio «como» para se referir a uma “imagem daquilo que substancialmente não pode ser descrito”³⁴.

O nosso autor alude ainda a três aspectos finais, no âmbito da temática do Baptismo. Primeiro, a questão do céu aberto sobre Jesus, como evidenciando a plena comunhão de Jesus com a vontade do Pai; seguidamente “a proclamação da missão de Cristo”³⁵, que consiste num anúncio do Seu ser e não do fazer, a partir da voz vinda do Céu. O último aspecto abordado é a presença Trinitária do Pai, do Filho e do Espírito como revelação do Deus-Trindade.

Em suma, este encontro com a figura de Jesus Cristo revela-O na condição de pessoa simples, que se juntou aos homens simples pelo Seu baptismo. A apresentação que Deus faz de Seu Filho considera-O, antes de mais, como «muito amado».

³¹ *Ibidem*, 51.

³² Cf. *Ibidem*, 51. “Deste modo cheguei ao tema da universalidade da missão de Jesus. Israel não existe apenas para si mesmo: a sua eleição é o caminho pelo qual Deus quer chegar a todos”.

³³ *Ibidem*, 52.

³⁴ *Ibidem*, 52.

³⁵ *Ibidem*, 53.

2. As Tentações de Jesus³⁶

O baptismo de Jesus e a descida do Espírito sobre Ele, que o investiu formalmente para a Sua missão são vistos pelos Padres da Igreja como uma unção. É a partir desta unção/investidura que se conota a palavra de «Cristo-Messias», segundo a qual o profeta Isaías desenvolveu “a esperança no verdadeiro «Ungido»”³⁷. O evangelista Lucas, por seu turno, situa na sinagoga de Nazaré a apresentação programática da missão de Jesus e a sua própria apresentação, quando cita Isaías: “O Espírito do Senhor está sobre Mim, porque Me ungiu” (Lc 4,18; Is 61,1). Assim sendo, o baptismo de Jesus mostra, formalmente, a importância deste evento para a Sua vida, por Lhe conferir “as dignidades real e sacerdotal”³⁸.

A actividade de Jesus, após o baptismo, centra-se no deserto, local onde Jesus é tentado pelo demónio, segundo o que revelam os sinópticos. Este episódio da vida de Jesus mostra, então, o recolhimento e a luta interior que teve contra as deturpações com que se defrontou durante a sua missão, e que se tornaram as “suas verdadeiras realizações”³⁹, em virtude de terem constituído a provação ou exame de que necessitava para a Sua missão e onde pôde mostrar a Sua verdadeira humanidade. Este caminho de Jesus até à miséria humana ganha sentido porque retoma toda a história desde Adão, como é salientado em duas passagens da Carta aos Hebreus⁴⁰.

³⁶ Cf. J. RATZINGER, *A Caminho de Jesus Cristo*, 17-36.81-101. Cf. *Id.*, *O Caminho Pascal*, 9-18.

³⁷ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 55. Is 11,1-4: “Brotará um rebento do tronco de Jessé, e um renovo brotará das suas raízes. Sobre ele repousará o espírito do SENHOR: espírito de sabedoria e de entendimento, espírito de conselho e de fortaleza, espírito de ciência e de temor do SENHOR. Não julgará pelas aparências nem proferirá sentenças somente pelo que ouvir dizer; mas julgará os pobres com justiça e com equidade os humildes da terra; ferirá os tiranos com os decretos da sua boca e os maus com o sopro dos seus lábios.”

³⁸ *Ibidem*, 56.

³⁹ *Ibidem*, 56.

⁴⁰ Heb 2,17: “Por isso, Ele teve de assemelhar-se em tudo aos seus irmãos, para se tornar um Sumo Sacerdote misericordioso e fiel em relação a Deus, a fim de expiar os pecados do povo”. Heb 4,15: “De facto, não temos um Sumo Sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas, pois Ele foi provado em tudo como nós, excepto no pecado”.

Ao deixar-se ser tentado pelas coisas mundanas, Jesus torna-se solidário com os pecadores, pois as tentações estão em estreita ligação com o baptismo de Jesus. A este aspecto acresce a luta intensa no Jardim das Oliveiras. De resto, no caminho de Jesus sempre estão presentes as tentações. Com efeito, nelas “se condensa a luta de todo o caminho”⁴¹.

O relato das tentações de Marcos coloca em paralelo Jesus e Adão, que inicialmente é colocado no meio das feras e dos anjos⁴². Uma vez que o deserto é o oposto ao jardim, Jesus torna-o “lugar da reconciliação e da salvação”⁴³. Assim, as feras são domadas, como afirma o profeta Isaías⁴⁴, e colocadas em ordem como estão no Paraíso. Esta nota de Marcos é prenúncio da “harmonia do Homem com Deus”⁴⁵.

Por conseguinte, os relatos de Mateus e Marcos terminam com uma alusão ao serviço dos anjos, presente também no Salmo 91,11s⁴⁶. Porém, Mateus e Lucas narram três tentações de Jesus, nas quais se destaca o que é verdadeiro para a “vida dos homens”⁴⁷. Tentamos constantemente tirar Deus da nossa vida, mas como nós também Jesus sofre tentações, e demonstra a Sua não ruptura com Deus. De resto, numa vida egoísta, o Homem não entra em relação com Deus. As tentações procuram sempre que o Homem realize o mal, não o pedindo de modo grosseiro, antes apelando sempre para o melhor, mas fazendo-o cair na tentação do mal. Neste âmbito, a deturpação do real é comum. Nos evangelhos, o real está simbolizado no pão e no

⁴¹ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 57.

⁴² Mc 1,12-13. “Em seguida, o Espírito impeliu-o para o deserto. E ficou no deserto quarenta dias. Era tentado por Satanás, estava entre as feras e os anjos serviam-no”.

⁴³ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 57.

⁴⁴ Is 11,6-8. “Então o lobo habitará com o cordeiro, e o leopardo deitar-se-á ao lado do cabrito; o novilho e o leão comerão juntos, e um menino os conduzirá. A vaca pastará com o urso, e as suas crias repousarão juntas; o leão comerá palha como o boi. A criancinha brincará na toca da víbora, e o menino desmamado meterá a mão na toca da serpente”.

⁴⁵ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 57.

⁴⁶ Sl 91,11-13. “É que Ele deu ordens aos seus anjos, para que te guardem em todos os teus caminhos. Eles hão-de elevar-te na palma das mãos, para que não tropeces em nenhuma pedra. Poderás caminhar sobre serpentes e víboras, calcar aos pés leões e dragões”.

⁴⁷ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 57.

poder, acabando por ser irreal aquilo que Deus oferece. Esta trama coloca Deus em jogo, mediante a pergunta: “é verdade ou não que Ele (Deus) é o real, a própria realidade?”⁴⁸ O autor, de igual forma, questiona-se sobre a origem do Bem, uma questão fundamental da existência humana. Nesse sentido, deve acrescentar-se outra pergunta: qual será a função de Deus, deverá Ele fazer ou não o Bem? Nos evangelhos, as tentações são idênticas, apesar de a ordem ser diferente. No entanto, centramos o nosso estudo no evangelho de Mateus.

As tentações emergem primeiramente na alusão aos quarenta dias e quarenta noites que Jesus passou no deserto em jejum (Mt 4,2). O simbolismo à volta do número 40 na Bíblia, e no tempo de Jesus, era rico em conteúdo, por evocar os anos passados no deserto, os dias em que Moisés esteve na presença de Deus no monte Sinai, os dias de jejum e ainda o caminho que Abraão percorreu até ao alto do monte Horeb para sacrificar o filho. Os Santos Padres, buscando aprofundar a simbologia do número quarenta, consideraram-no “como o número cósmico, o número por excelência deste mundo: as quatro extremidades do mundo circunscrevem o todo e o 10 é o número dos mandamentos”⁴⁹, manifestando-se assim a história do mundo. Esta ligação simbólica do número 40 a Jesus Cristo é o sinal e o caminho que Jesus percorreu com toda a história de Israel, nos seus erros e desordens.

“Se Tu és o Filho de Deus, ordena que estas pedras se convertam em pães” (Mt 4,3). Assim começa a provocação do tentador a Jesus, por meio de palavras que se repetem junto da cruz e que afrontam a filiação de Jesus: “Se és Filho de Deus, desce da cruz!” (Mt 27,40). Ratzinger recorre ao livro da Sabedoria para fundamentar a protecção do Filho de Deus. Na verdade, quando o autor sagrado diz: “se o justo é filho de Deus, Deus há-de ampará-lo” (Sab 2,18), pressupõe-se que Jesus tem que

⁴⁸ *Ibidem*, 59.

⁴⁹ *Ibidem*, 60.

“dar provas da sua pretensão para Se tornar credível”⁵⁰. Note-se que Jesus, durante toda a Sua vida, foi provocado e colocado em questão relativamente à Sua identidade, porque ninguém sabe “quem e o que Ele é ou não é”⁵¹.

A primeira tentação está em estreita ligação com a existência de Deus porque pede a transformação de pedras em pão. Lucas inicialmente pensou “tratar-se da fome de Jesus”⁵². Mateus, por seu turno, considera a tentação mais abrangente, atribuindo-lhe um significado futuro em parte relacionado com a Eucaristia. A questão da bondade e da generosidade de Deus reside nesta tentação, porque não há nada de mais essencial do que matar a fome à humanidade. O maná, o pão do céu, é testemunho da atenção de Deus para com o Seu povo oprimido no deserto. No tempo messiânico, esperava-se a mesma atenção do Filho para com o Seu povo. Agora, porém, não se tratava tanto de uma questão de alimentação, mas da justiça social.

Não se pode reduzir a tentação e a resposta de Jesus à narração das tentações à simbologia do pão, porque “o tema do pão está presente em todo o evangelho e deve ser considerado em toda a sua amplitude”⁵³. Na vida de Jesus, com efeito, o pão está presente em pelo menos mais duas narrações significativas: na multiplicação dos pães, onde as pessoas são alimentadas depois de terem deixado tudo para escutar a Palavra de Deus e de terem aprendido a necessidade da partilha e da comunhão na vida do Homem e na “Última Ceia, que se torna a Eucaristia da Igreja e o milagre permanente de Jesus sobre o pão”⁵⁴. Este Cristo, que se faz pão, é dom que durará até ao fim dos tempos. A dádiva da vida de Jesus está expressa em João, quando diz: “se o grão de trigo, lançado à terra, não morrer, fica ele só; mas, se morrer, dá muito fruto” (Jo 12,24). Este sentido de comunhão e de dádiva ao outro é essencial para a construção

⁵⁰ *Ibidem*, 61.

⁵¹ *Ibidem*, 61.

⁵² *Ibidem*, 61.

⁵³ *Ibidem*, 63.

⁵⁴ *Ibidem*, 63-64.

de uma sociedade estável e justa, onde a fidelidade e a adoração colocam o Homem na rota do Reino, com Deus sempre presente. O inverso desta comunhão é o caos. Joseph Ratzinger sintetiza muito bem a desigualdade e as lutas de interesses existentes entre as sociedades, quando diz: “Se o coração do Homem não for bom, então nada mais se pode tornar bom. E a bondade do coração só pode vir d’Aquele que em Si mesmo é a Bondade, o Bem”⁵⁵. O primado de Deus é essencial para a valorização das prioridades do mundo de hoje.

A segunda tentação acaba por ser a mais difícil de decifrar, por se tratar de uma visão que põe em causa o Homem e a própria missão de Jesus. O diabo recorre ao Salmo 91 para atrair Jesus, mostrando assim a segurança que Deus oferece aos homens (cf. Sl 91,11-12). Este Salmo, ligado ao templo, um lugar sagrado, dá confiança e segurança a quem o reza. Ratzinger evoca Joachim Gnllka para considerar o diabo um teólogo. De facto, nesta segunda tentação há um diálogo entre dois especialistas das Escrituras, consequentemente, estão presentes duas maneiras diferentes de interpretar as Sagradas Escrituras. Desta forma, o autor lança um repto para a sua sadia interpretação, ao dizer: “Os piores livros, que destruíram a figura de Jesus, que desmontaram a fé, foram tecidos com pretensos resultados da exegese”⁵⁶. O campo da exegese bíblica, actualmente, coloca a interpretação de Deus sob o domínio do subjectivo, porque quem fala do Deus vivo é o Homem e não a Bíblia. Ratzinger ainda alerta que não se leia a Bíblia numa “perspectiva da fé no Deus vivo”⁵⁷, porque pode cair-se no fundamentalismo. A ressonância da discussão entre o diabo e Jesus percorre todas as épocas, procurando-se sempre saber “Quem é Deus”⁵⁸.

⁵⁵ *Ibidem*, 65.

⁵⁶ *Ibidem*, 67.

⁵⁷ *Ibidem*, 67.

⁵⁸ *Ibidem*, 68.

Segundo o autor, o conteúdo da segunda tentação deveria ser sensacional, porque depois de algo tão essencial como o pão deveria vir um “*suspense* (que) substitua e reprima a emoção religiosa”⁵⁹. No entanto, à questão do tentador, Jesus responde com outra citação bíblica do livro do Deuteronómio: “Não tentes o Senhor teu Deus” (Dt 6,16). Apesar de parecer um pouco descontextualizada a resposta de Jesus, Ele puxa para Si a sua filiação divina, porque “Deus tem de demonstrar que é Deus”⁶⁰. Tanto o episódio do livro do Deuteronómio como o das Tentações acontecem porque “Deus deve submeter-se a uma experiência”⁶¹. Assim sendo, Deus dá provas de que está no meio do povo, mas também se mostra capaz de se auto-afirmar, defendendo o que estava escrito no Salmo 91. Esta conclusão de Ratzinger mostra a incapacidade de Deus se encontrar num laboratório, sob a alçada do Homem. Por este motivo, nós só encontrámos Deus quando Ele Se deixa experimentar, Ele que está sempre num patamar superior leva a que o cristão tenha que fazer caminho para se encontrar com Deus.

No contexto espacial da segunda tentação, destaca-se a subida ao pináculo do templo, donde se observa a cruz. Jesus não se atirou dali abaixo como pedia o tentador, mas na sua vida desceu até ao mais fraco, até ao abismo da morte e à noite do abandono⁶². Jesus Cristo “ousou dar este salto como acto do amor de Deus para com os homens”⁶³. Saliente-se que esta ponderação de Jesus para com o Pai é sinal do sentido que Jesus tem na Sua vida: podendo pôr Deus à prova, por Amor não O faz.

A terceira e última tentação ocorre num alto monte. Ali, o diabo coloca Jesus perante todos os reinos da terra e dá-lhe a possibilidade dos governar, projecto de

⁵⁹ *Ibidem*, 68.

⁶⁰ *Ibidem*, 68.

⁶¹ *Ibidem*, 69.

⁶² Cf. *Ibidem*, 69. “Cristo não Se atirou do pináculo do templo abaixo. Não saltou para o abismo. Não pôs Deus à prova. Mas desceu até ao abismo da morte, até à noite do abandono, até ser joguete como é próprio dos inermes”.

⁶³ *Ibidem*, 69.

poder inicialmente contrário à missão de Jesus Cristo – o de dominar os reinos do mundo – em virtude da vinda do Messias se concretizar para estabelecer um “grande reino de paz e do bem-estar”⁶⁴. Neste ponto, pode estabelecer-se um paralelo com o final do evangelho de Mateus, quando, no monte, Jesus Ressuscitado se reúne com os seus e lhes anuncia: “Foi-Me dado todo o poder no céu e na terra” (Mt 28,18). O poder de Jesus Cristo no encontro pós-Pascal é superior ao oferecido pelo diabo. O diabo oferece-lhe um poder na terra, mas o Seu poder vem do alto, sendo um poder do céu e da terra, autêntico, salvador. A intervenção divina no poder é essencial, sem ela este tornar-se-ia um poder “ambíguo e frágil”⁶⁵. Outro ponto a destacar é o poder de Jesus na condição de Ressuscitado, após o caminho da cruz e da morte. Neste contexto, destaca-se ainda a diferença de local: sendo sempre um monte, nas tentações é um monte alto; na morte de Jesus é o Gólgota, o lugar do Crânio. Outra questão divergente é a dos reinos da terra que difere do Reino de Cristo, que é de esplendor. Este Reino não vive da conquista geográfica, mas “cresce através da humildade da pregação naqueles que aceitam tornar-se seus discípulos, são batizados no nome do Deus Trino e observam os seus mandamentos”⁶⁶.

Olhando para a história do cristianismo, é evidente a queda nesta tentação de querer também o poder político. Não descurando a potência do reino de Cristo no envolvimento com a política, deve realçar-se o esplendor que o Reino de Cristo traz ao mundo. A necessidade da política no reino de Cristo explica-se pela debilidade da fé. Apenas nessas condições era necessário ter um subsídio político e militar. Na verdade esta união com o poder político mantém-se quase inalterada ao longo da

⁶⁴ *Ibidem*, 70.

⁶⁵ *Ibidem*, 71.

⁶⁶ *Ibidem*, 71.

história e em algumas épocas quase abafa a fé cristã. Certamente, houve “sempre um preço: a fé coloca-se ao serviço do poder e tem de inclinar-se aos seus critérios”⁶⁷.

Os critérios da submissão da fé à política encontram-se particularmente expressos no episódio da Paixão do Senhor, quando Pilatos coloca dois líderes messiânicos à frente do povo, Jesus e Barrabás, detentores de dois tipos de messianismo distintos. Um é chefe de uma rebelião, cujo o nome “Bar-Abbás quer dizer «filho do pai»”⁶⁸ e que tinha a mesma raiz do nome do chefe da última rebelião, Bar-Kochba, que era um líder que promete a liberdade e o seu próprio reino e O outro é um misterioso Jesus que anuncia um caminho para a vida em que se tem de perder a si mesmo⁶⁹.

Voltando à terceira tentação, Ratzinger sublinha que ela é a tentação fundamental, porque coloca em jogo o trabalho do redentor do mundo e espelha toda a Sua vida. No episódio da profissão de fé messiânica de Pedro (cf. Mt 16,13-20; Mc 8,27-30; Lc 9,18-20; Jo 6,67-71), que edificou “a Igreja e inaugura a nova comunidade de fé fundada sobre Cristo”⁷⁰, aparece de novo este conflito com a opinião do povo, que poderia ter desmoronado todo o trabalho de Jesus. Recordemos que o conceito de Messias engloba a “mensagem profética: não significa poder mundano, mas a cruz e a comunidade totalmente diferente que nasce através da cruz”⁷¹. Assim sendo, o alerta de Jesus é perceptível na reacção de Pedro e na resposta de Jesus, respectivamente.

A mensagem de Jesus é sempre provocatória e contradiz as opiniões dominantes, por isso a perseguição e o sofrimento seguiram-No e seguem os cristãos.

⁶⁷ *Ibidem*, 72.

⁶⁸ *Ibidem*, 73.

⁶⁹ Cf. *Ibidem*, 73. “Por isso, a escolha é feita entre um Messias que encabeça uma luta que promete liberdade e o seu próprio reino, e este misterioso Jesus que anuncia como caminho para a vida o perder-se a si mesmo. Porquê então maravilhar-se se as massas preferiam Barrabás?”

⁷⁰ *Ibidem*, 74.

⁷¹ *Ibidem*, 75.

É necessário tirar algumas conclusões acerca da mensagem de Jesus, que veio trazer ao Homem “o conteúdo da esperança messiânica”⁷². O Antigo Testamento indica duas linhas de esperança: a expectativa de um mundo sadio, onde paire uma perfeita harmonia; e a perspectiva “do servo de Deus sofredor, de um Messias que salva através do desprezo e do sofrimento”⁷³. A vida de Jesus e os encontros pós-pascais mostram o cumprimento das promessas contidas na Lei e nos Profetas, requerendo assim uma contínua leitura das promessas que culminam em Jesus Cristo, o Messias prometido.

As palavras de Jesus constantemente aludem ao reino de Deus, porque nenhuma tentativa de reino deste mundo consegue ser “o estado de salvação de humanidade em absoluto”⁷⁴. Por isso, a resposta de Jesus a Satanás tem que ser sempre recordada, para não cairmos num reino simplesmente humano. Por conseguinte, uma questão continua a pairar sobre a dádiva de Jesus ao mundo: o que é que Ele verdadeiramente trouxe? A resposta é simples. Jesus trouxe Deus ao mundo, no cumprimento das revelações durante a história de Israel. Jesus dá-nos a conhecer Deus verdadeiro. Em suma, com a vinda de Jesus, conhecemos a “verdade sobre o nosso destino e a nossa origem; a fé, a esperança e o amor”⁷⁵. De igual forma, temos acesso permanente à glória de Deus, porque “a glória de Cristo, a glória humilde e disposta a sofrer, a glória do seu amor não teve nem tem ocaso”⁷⁶.

Jesus saiu vencedor das tentações, ao declarar o mandamento fundamental para os cristãos: “só a Deus se deve adorar”⁷⁷. A revelação de Jesus nas tentações está ainda patente no serviço dos anjos, que vêm servir o Filho.

⁷² *Ibidem*, 75.

⁷³ *Ibidem*, 76.

⁷⁴ *Ibidem*, 76.

⁷⁵ *Ibidem*, 77.

⁷⁶ *Ibidem*, 77.

⁷⁷ *Ibidem*, 78.

3. O Evangelho do Reino de Deus

A morte de João Baptista é ponto inicial e de viragem na pregação de Jesus, que começa a pregar a partir daí e anuncia o reino de Deus, dizendo: “Completo-se o tempo e o Reino de Deus está próximo: arrependei-vos e acreditai no Evangelho” (Mc 1,15; cf. Mt 3,2; cf. Lc 17,21).

A atividade de Jesus Cristo é referida pelo evangelista Mateus através de dois versículos sumários (Mt 4,23; 9,35). Assim a actividade centra-se no anúncio do Evangelho, que actualmente se traduz como o anúncio da boa nova, apesar de esta ser uma tradução que não realça inteiramente a mensagem contida na palavra Evangelho. Esta tradução advém da mundividência romana, das mensagens dos imperadores que eram consideradas salvíficas. Por isso, os evangelistas usaram esta expressão para definir a mensagem do verdadeiro Imperador, Jesus Cristo. Assim, a mensagem de Cristo “entra em acção (para que) o verdadeiro Senhor do mundo: (seja) o Deus vivo”⁷⁸.

A nível do conteúdo o Evangelho mostra a proximidade do reino de Deus, dando a entender que há algo de novo. A este dom o Homem responde com “conversão e fé”⁷⁹. Assim, a actividade e a palavra de Jesus centram-se no anúncio do Reino de Deus, com grande destaque para os evangelhos sinópticos onde Jesus usa muitas vezes aquela expressão; os outros escritos do Novo Testamento também fazem uso dela mas como “eixo da pregação pré-pascal de Jesus”⁸⁰, porque o centro da pregação pós-pascal é a cristologia.

⁷⁸ *Ibidem*, 80.

⁷⁹ *Ibidem*, 80.

⁸⁰ *Ibidem*, 81.

Ratzinger recorre, neste tocante, ao trabalho de Rudolf Bultmann, quando este afirma a existência de um “afastamento da real pregação de Jesus”⁸¹, porque, segundo Bultmann, “o Jesus histórico não teria nada a ver com a teologia do Novo Testamento”, sendo simplesmente um mestre judeu enumerado no Novo Testamento⁸². Alternativamente, segundo palavras do modernista católico Alfred Loisy, “Jesus anunciou o reino de Deus e o que veio foi a Igreja”⁸³.

Por conseguinte, levantam-se algumas questões, que parecem resultantes do falhanço das expectativas depositadas na vinda do reino de Deus. A mudança de sujeito, com Jesus Cristo a personificar o reino de Deus, abalou a promessa de um reino. É sempre difícil de estabelecer a relação entre o anúncio (reino de Deus) e o anunciador (Jesus Cristo), pois “o próprio mensageiro é a mensagem”⁸⁴.

Assim, antes de estabelecer uma interpretação das palavras de Jesus, Joseph Ratzinger desenvolve a evolução da palavra ‘reino’. Nos Santos Padres, encontram-se três dimensões para a interpretação do termo: a dimensão cristológica, a idealista ou mística e a eclesiológica.

A primeira dimensão é designada por Orígenes como sendo o próprio reino em Jesus Cristo, sendo Ele “*autobasileia*, isto é, o reino em pessoa”⁸⁵. Com isto, Orígenes defendia que na expressão «reino de Deus» já se encontrava uma cristologia oculta, a partir do modo como Jesus falava, um modo que dava a entender a presença do próprio reino no meio dos Seus ouvintes.

⁸¹ *Ibidem*, 81.

⁸² *Ibidem*, 81. “Significa isto porventura um afastamento da real pregação de Jesus? Será verdadeira a asserção de Rudolf Bultmann, segundo a qual o Jesus histórico não teria nada a ver com a teologia do Novo Testamento, antes, pelo contrário, deveria ser visto ainda como um mestre judeu que, apesar de ser preciso enumerá-Lo entre os pressupostos essenciais do Novo Testamento, pessoalmente todavia não faria parte do mesmo?”

⁸³ *Ibidem*, 81.

⁸⁴ *Ibidem*, 82.

⁸⁵ *Ibidem*, 82.

A segunda dimensão, a idealista ou mística, concede o reino de Deus “na interioridade do Homem”⁸⁶. Esta dimensão decorre de uma vida intensa da oração, que traz ao Homem a oportunidade de desfrutar de um reino em si, sem recorrer a um reino material.

A terceira dimensão apresenta o reino como algo mais material, no sentido da materialização da eclesiologia. No entanto, esta ligação entre o reino de Deus e a Igreja é muito estreita, partindo essencialmente da teologia católica moderna, sem nunca ter deixado as outras hipóteses de lado. O século XIX e os inícios do século XX falavam “da Igreja como reino de Deus na terra”⁸⁷. No entanto, com o Iluminismo assiste-se a uma mudança na exegese e é suscitada “uma nova compreensão da mensagem de Jesus sobre o reino de Deus”⁸⁸. A grande revolução parte da teologia liberal dos inícios do século XX, teve origem por intermédio de Adolf von Harnack, que distingue uma dupla revolução no judaísmo em virtude do anúncio de Jesus. Por um lado, há a quebra da colectividade, do povo eleito, porque Jesus era um evangelizador mais individual e menos de massas; por outro lado, é a essência da mensagem de Jesus que está em rota de colisão com o judaísmo, porque no judaísmo predominava o aspecto cultural e Jesus destacava-se pelo aspecto moral. Desta forma, nota-se que o caminho de Jesus é feito essencialmente em direcção à valorização do Homem.

O fim da Primeira Guerra Mundial ditou o fim do período áureo da teologia liberal, o que resultou numa mudança espiritual. Esta mudança já se anunciava em previdentes publicações de alguns teólogos. A mensagem de Jesus Cristo teria sido essencialmente escatológica, com o reino de Deus a aproximar-se “do fim do mundo,

⁸⁶ *Ibidem*, 83.

⁸⁷ *Ibidem*, 84.

⁸⁸ *Ibidem*, 84.

da irrupção do novo mundo de Deus, e precisamente da sua soberania”⁸⁹. Com base nas parábolas de crescimento, a interpretação é modificada, aquelas deixaram de ser tidas como parábolas de crescimento e passaram a ser classificadas como escatológicas, baseando-se na “realidade humilde, mas inesperadamente surgirá a nova realidade”⁹⁰. Esta interpretação suscitou algumas dúvidas relativamente à iminência escatológica, uma vez que este estado iminente não era tão perceptível como seria expectável. Consequentemente, alguns autores desenvolveram teorias para justificar estas posições⁹¹.

A recente “reinterpretação secularista do conceito de «reino»”⁹², deu início a uma nova visão sobre a mensagem de Jesus. Se o eclesiocentrismo predominava antes do Concílio, depois passou-se a um cristocentrismo muito forte, onde Cristo é o centro de tudo e ainda não se deu a evolução para um teocentrismo. O objectivo essencial deste processo é a passagem a um reinocentrismo, onde reside o núcleo da mensagem de Jesus, porque o «reino» significaria “um mundo onde reinam a paz, a justiça e a salvaguarda da criação”⁹³, com um forte sentido escatológico na sua realização, que é a “meta da história”⁹⁴, onde as religiões num respeito mútuo se direccionam para o mesmo fim.

No entanto, a mensagem de Jesus assumiu um sentido prático, sendo a tarefa comum a realização do reino e uma mais rápida aproximação deste. Levantam-se no seu seguimento, algumas questões sobre o verdadeiro sentido da justiça e da paz que são abordadas de forma, por vezes, irreal ou utópica, com algumas nuances típicas de

⁸⁹ *Ibidem*, 86.

⁹⁰ *Ibidem*, 86. “O que Jesus queria dizer era: agora temos a realidade humilde, mas inesperadamente – de repente – surgirá a nova realidade”.

⁹¹ *Ibidem*, 86-87. “Bultmann, por exemplo, procurou fazê-lo com a ajuda da filosofia de Martin Heidegger: o que conta é uma atitude existencial, ou seja, a «permanente disponibilidade»; Jürgen Moltmann, referindo-se a Ernst Bloch, desenvolveu uma «teologia da esperança», que pretendia interpretar a fé como activo envolvimento na edificação do futuro”.

⁹² *Ibidem*, 87.

⁹³ *Ibidem*, 87.

⁹⁴ *Ibidem*, 87.

doutrinas partidárias. Numa visão pós-morte de Jesus, damos-nos conta do desaparecimento de Deus, ficando somente o Homem. Subsistem as rivalidades entre religiões, emergem as religiões “com objetivos políticos”⁹⁵.

Ratzinger dirige a sua principal crítica, a esta visão utópica e secular de reino, ao desaparecimento de Deus. Jesus anunciou o reino de Deus, apesar de Mateus usar, às vezes, a expressão «reino dos céus», por causa do contexto e do público judaico a que se dirigia, que colocava o «céu» como um mistério, pelo que usava a expressão «reino de Deus» de forma a não ir contra o segundo mandamento. Todavia, a mensagem de Jesus não tem limites, dada a Sua onnipresença. A raiz hebraica da palavra reino – *malcut* – a exemplo da palavra grega – *basileia* – mostra que o termo ‘reino’ está ligado ao “exercício da soberania, o domínio”⁹⁶, indicando assim o domínio sobre o mundo. Assim, entende-se o anúncio de Jesus como procura constante em anunciar o Deus vivo, mostrando a existência de Deus e a Sua autenticidade. Jesus foca toda a Sua mensagem em Deus. Tratando-se de uma mensagem teocêntrica, parte em busca da acção de Deus no aqui e agora, numa acção constante. Numa tradução mais pormenorizada da expressão «reino de Deus», ela significaria ainda a “soberania ou domínio de Deus”⁹⁷, que acaba por não ser a tradução que lhe atribuímos.

A mensagem de Jesus radica nas passagens do Antigo Testamento, onde Se fundamenta a demonstração do domínio de Deus, num todo entre os dois testamentos. A visão unitária dos testamentos fica marcada pelo caminho a realizar até à plenitude de Jesus. Os salmos, principalmente os de entronização, “proclamam a realeza de

⁹⁵ *Ibidem*, 88.

⁹⁶ *Ibidem*, 89.

⁹⁷ *Ibidem*, 90. “Portanto, a tradução «reino de Deus» é inadequada, seria melhor falar da soberania ou do domínio de Deus”.

Deus”⁹⁸, transmitindo uma esperança futura. O livro de Daniel coloca a actividade de Deus no presente, apontando o caminho para uma esperança no futuro onde a soberania de Deus é trazida pela figura do «filho do Homem». A liturgia e o culto na sinagoga eram os locais onde se encontrava a soberania de Deus no tempo de Jesus. Recorda-se que a partir, principalmente, da oração do *Shema* (Dt 6,4) os judeus assumiam e reconheciam a soberania de Deus em todos os actos da sua vida, como sendo o jugo que carregavam. Desta forma, reconhece-se que a soberania de Deus não tem limites e que está para além de si mesma. No entanto, a soberania de Deus é presente, principalmente na liturgia e na oração do crente, como é visível no caso do *Shema* que dá força a quem o reza.

A partir destas notas percebe-se o porquê de Jesus se referir a Natanael como «um verdadeiro israelita» (Jo 1,47), além de compreendermos como Ele superou as promessas do judaísmo. Jesus não deixa nenhum aspecto do judaísmo para trás, mas actualiza-o e considera que o tempo esperado estava a realizar-se. Consideramos as seguintes palavras: “«Está próximo o reino de Deus» (Mc 1,15), este «chegou até vós» (Mt 12,28), «está dentro de vós» (Lc 17,21)”⁹⁹, que não são consideradas como tendo sido proferidas por Jesus, porque não se enquadram no *corpus* das suas palavras, pelo que se presumem que tenham sido adaptadas.

Quando se refere ao reino, Jesus exprime “a pobreza do mesmo na história”¹⁰⁰. Por isso, utiliza pequenos sinais para se referir ao reino, a saber: o grão de mostarda, o fermento e as parábolas das sementes. Uma das comparações misteriosas do reino é estabelecida relativamente a um tesouro escondido no meio de um campo. Compete-se pela compra do campo, o que gera violência. Outra parábola é a da pérola preciosa. Quem a encontra, vende tudo para a comprar. A estes exemplos Jesus reage

⁹⁸ *Ibidem*, 90.

⁹⁹ *Ibidem*, 92.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 92-93.

duramente dizendo: “o Reino do Céu tem sido objecto de violência e os violentos apoderam-se dele à força” (Mt 11,12). Estas palavras de Jesus são difíceis de aceitar, colocando-se até em causa a sua autenticidade. No entanto, deve destacar-se a complexidade do reino e a necessidade de entrega total ao mesmo para receber a Sua mensagem.

As mensagens de Jesus são, por vezes, de difícil compreensão, porque codificadas. Lucas descreve uma dessas passagens, no capítulo 17, quando diz que “O reino de Deus não vem de maneira ostensiva. Ninguém poderá afirmar: ‘Ei-lo aqui’ ou ‘ali’, pois o reino de Deus está dentro de vós” (Lc 17,20-21). A interpretação desta passagem depende daquilo que o exegeta assumir na realidade. A interpretação idealista indica que o «reino» é algo interior, o que comporta, necessariamente, uma insuficiência linguística. Outra interpretação é a da vinda do reino num sentido iminente, uma vinda não progressiva, mas repentina. No entanto, esta interpretação afasta-se da formulação do texto. Actualmente, a interpretação que melhor se coaduna com este texto e outros semelhantes, é a de Cristo se estar a referir a Si, pois neles se destaca a presença de Cristo e a acção do Espírito Santo. Evidenciando a presença do “reino de Deus n’Ele e por Ele, aqui e agora, torna-se presença, «está próximo»”¹⁰¹.

O reino de Deus e Jesus Cristo são um só. Esta igualdade permitiu a inclusão de Deus na história, onde passou a operar. Por isso, anunciam que “cumpriu-se o tempo” (Mc 1,15), que é tempo de conversão e penitência e de alegria, que Deus se encontra no nosso meio. Jesus Cristo aceita o agir de Deus, onde reina através do amor, numa entrega até à cruz. Este aspecto harmoniza diferentes aspectos relativos ao «reino». Já se entende o aspecto humilde e escondido do reino, contido na alusão à semente, ao tesouro e à pérola escondida, bem como é perceptível o convite à coragem do

¹⁰¹ *Ibidem*, 95.

seguimento. Esta novidade, do Deus conosco, esclarece “a tensão entre ética e graça, entre o personalismo mais estrito e a vocação para fazer parte de uma nova família”¹⁰².

Para caracterizar os diferentes modos de relação com Deus, Joseph Ratzinger usa o episódio do fariseu e do publicano (Lc 18, 9-14), que oram no templo de modo diferente. O fariseu vangloria-se das suas virtudes e enaltece-se perante Deus; o publicano reconhece os seus pecados e humilha-se diante de Deus. O autor questiona-se: “Quererá isto dizer que um personifica a ética, e o outro a graça sem a ética ou contra a ética?”¹⁰³. A questão não se resume à ética, mas a modos diferentes de se colocar diante de Deus. O fariseu dispensa Deus, porque não age em prol de Deus. O publicano olha para si desde o olhar de Deus, porque ele olha para Deus como fonte e necessidade do seu agir. Por isso, procura aprender pela bondade de Deus. O publicano coloca de lado os formalismos éticos e ganha uma relação de amor com Deus, cuja a ética é verdadeira.

A pregação de Jesus fica marcada pelo tema do «reino de Deus», no âmbito do qual o Sermão da Montanha ganha enlevo porque desenvolve o tema com maior profundidade. Na mensagem de Jesus destaca-se ainda o sentido de Filho, que mostra a profunda relação que mantém com Pai, de onde sobressai o seu mistério e é gerada uma cristologia, presente no seu agir e ser a presença de Deus, que o leva até à cruz e à ressurreição.

¹⁰² *Ibidem*, 96.

¹⁰³ *Ibidem*, 96.

4. O Sermão da Montanha¹⁰⁴

Depois das tentações, o evangelho de Mateus apresenta o longo Sermão da Montanha. A localização do início da missão de Jesus é na Galileia, terra de gentios, terra pagã, tida como fraca para a missão, é precisamente esta região que põe à prova a missão de Jesus. O evangelista Mateus recorre muitas vezes ao Antigo Testamento durante o seu evangelho, para mostrar o caminho feito até Jesus. Uma comparação em menor escala e num registo diferente, não baseada no Antigo Testamento, é realizada na passagem lucana dos discípulos de Emaús, que apresenta o cume na ressurreição de Jesus. O sumário da actividade da vida de Jesus no evangelho de Mateus encontra-se no capítulo 4, dos versículos 12 a 15, onde é apresentado o conteúdo essencial da pregação de Jesus. No seguimento desse sumário, encontramos a vocação dos Doze, onde se renovam as doze tribos e se convoca o novo Israel. Por meio destas passagens reconhece-se em Jesus não só o mestre, mas também o “redentor do Homem na sua integridade”¹⁰⁵ e o curador da humanidade, em gestos e palavras.

Após esta pequena introdução e esquematização, chega-se ao capítulo 5 do evangelho de Mateus, que apresenta o Sermão da Montanha ao longo de três capítulos. O Sermão da Montanha, ao apresentar Jesus como o novo Moisés, realiza a promessa do Livro do Deuterónimo: a vinda de um profeta. O primeiro versículo (Mt 5,1) apresenta a situação geográfica e o meio envolvente do início do discurso de Jesus que, ao contemplar a multidão, sobe para o monte, depois senta-se e, com a chegada dos discípulos, começa a ensinar. Ao sentar-se, Jesus adquire a “autoridade do mestre”¹⁰⁶, que ensina a partir da cátedra. Este pormenor é destacado, posteriormente, no evangelho, quando se diz que os rabinos usam a cátedra de Moisés

¹⁰⁴ Cf. J. RATZINGER, *Olhar para Cristo*, 67-75.

¹⁰⁵ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 100.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 101.

(Mt 23,2), para assumirem uma autoridade que é de outrem. Todavia, Jesus senta-se para realçar a autoridade sobre Israel e a humanidade. Mateus, ao se referir aos discípulos, alarga o leque da assistência a todos os ouvintes que se aproximaram para escutar Jesus, e não só ao grupo mais próximo do Mestre. Assim, a mensagem de Jesus não se limita somente aos provenientes de Israel, mas a todos os que O atendem e seguem, realçando-se, desta forma, a universalidade da mensagem.

O sentar de Jesus na cátedra de Moisés intenta reconhecimento como mestre superior a Moisés e não como mais um mestre de escola. Neste sentido, destaca-se a importância de subir à montanha para estabelecer uma aliança com os seus. Não há uma localização geográfica desta montanha na região da Galileia. No entanto, pelo simbolismo da montanha para Moisés, ela é reconhecida como o «novo Sinai», onde Jesus ensina e tem um colóquio mais íntimo com o Pai.

A passagem de Elias no monte Sinai (1 Rs 19,1-13), onde aquele reconhece Deus numa brisa suave, é caracterizada na montanha onde Jesus ensina os discípulos, pela beleza e a paz que transmite. Aqui, Deus encontra um lugar propício para transmitir a Sua mensagem principalmente pela mansidão do meio envolvente, que era contrário às anteriores revelações transmitidas por climas em certos aspectos violentos. A mensagem de Jesus é transmitida a partir da cruz, onde se encontra o “Deus sofredor”, que se revela no “fogo do amor crucificado”¹⁰⁷. No tempo de Moisés, o povo ficava aterrorizado com o que era transmitido, já Jesus quando fala, a mensagem é de um “Homem aos homens”¹⁰⁸. Com isto, não se pretende, contudo, que Jesus seja sempre manso quando fala, tanto que o evangelho de João mostra a reacção dos discípulos às palavras de Jesus, quando dizem: “Que palavras insuportáveis! Quem pode entender isto?” (Jo 6,60). A cruz de Cristo é maior escândalo do que as

¹⁰⁷ *Ibidem*, 102-103.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 103.

tempestades do Sinai. No entanto, o povo no Sinai tinha medo à ira de Deus, porque não existia uma relação com Ele.

O Sermão da Montanha é a nova *Torah* trazida por Jesus. Resultante do diálogo e da comunhão com Deus, esta *Torah* resulta também da iniciativa de Deus.

Por seu lado, Lucas dá-nos a conhecer “uma versão do Sermão da Montanha mais concisa e com acentuações diversas”¹⁰⁹. Escrevendo para pagãos, Lucas foge um pouco da tradição de mestre de Moisés. O Sermão da Montanha na tradição lucana precede a eleição dos doze, após uma intensa noite de oração por parte de Jesus na montanha. Ele que, de seguida, desce da montanha para uma planície, onde permanece de pé. Este facto é “expressão da majestade e autoridade de Jesus”¹¹⁰, que, no enquadramento da planície, demonstra a vastidão da abrangência do discurso de Jesus. Apesar da diferenças notórias entre os evangelistas, Mateus e Lucas, Jesus dirige-se inequivocamente para os discípulos – todos os que o seguiam.

Joseph Ratzinger selecciona três passagens do evangelho que apresentam a mensagem e a figura de Jesus mais claramente. As duas passagens são as Bem-aventuranças e a nova versão da *Torah*, deixando a oração do Senhor para o próximo capítulo.

i. As Bem-aventuranças

As Bem-aventuranças aparecem muitas vezes como antítese ao Decálogo, sendo que acabam por ser, por excelência, mensagem ética do cristianismo. Com as Bem-aventuranças, o grande objectivo de Jesus foi aprofundar os mandamentos, principalmente os da segunda tábu, não os abolir. Jesus prevê inclusivamente as más

¹⁰⁹ *Ibidem*, 104.

¹¹⁰ *Ibidem*, 104.

interpretações, quando diz: “Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas levá-los à perfeição” (Mt 5,17).

Joseph Ratzinger define as Bem-aventuranças como as “palavras que traduzem uma promessa e ao mesmo tempo contribuem para o discernimento dos espíritos, tornando-se assim uma guia”¹¹¹. Lucas, na sua versão das Bem-aventuranças, coloca os discípulos como seus destinatários, que estavam no olhar de Jesus, que os vê como pobres, famintos, lacrimějantes, odiados e perseguidos (cf. Lc 6,20-23). Ao dirigir-se nesses termos aos discípulos, Jesus está a qualificá-los tanto nas práticas, como teologicamente.

A experiência de Jesus ao olhar os discípulos é a experiência do Pai a olhar os filhos. No entanto, esta visão contém alguns paradoxos que se exprimem nas Bem-aventuranças: “os critérios mundanos ficam invertidos, logo que a realidade é vista na perspectiva correcta, nomeadamente segunda a escala dos valores de Deus, que é diferente da escala dos valores do mundo”¹¹². Esta diferença é evidente no modo como Jesus se dirige aos discípulos, quando os chama de pobres e perdidos, dizendo-lhes que vão ser afortunados, mas também abençoados e que apesar de sofrerem, vão ter alegrias. As Bem-aventuranças são pontuadas por um futuro, onde os valores são invertidos, daí a sua base escatológica, que se vai realizando numa relação íntima com Jesus Cristo que caminha connosco.

Ao criar as controvérsias nas Bem-aventuranças, Jesus está a reagir contra o mundo e contra a posição dos crentes. Paulo aproxima-se destas controvérsias quando fala da sua experiência de vida na Segunda Carta aos Coríntios:

“na honra e na desonra, na má e na boa fama; tidos por impostores e, no entanto, verdadeiros; por desconhecidos e, no entanto, bem conhecidos; por agonizantes e,

¹¹¹ *Ibidem*, 107.

¹¹² *Ibidem*, 107.

no entanto, eis-nos com vida; por condenados e, no entanto, livres da morte; por tristes, nós que estamos sempre alegres; por pobres, nós que enriquecemos a muitos; por nada tendo e, no entanto, tudo possuindo” (2 Cor 6,8-10).

No evangelho de Lucas, as Bem-aventuranças são palavras e promessas de conforto, enquanto que em Paulo constituem uma experiência de vida cheia de provocações. No entanto, o apóstolo dos gentios não perde a alegria de viver para Cristo Jesus, porque para ele “estando ainda vivos, estamos continuamente expostos à morte por causa de Jesus, para que a vida de Jesus seja manifesta também na nossa carne mortal” (2 Cor 4,11). Apesar de todos estes sofrimentos dos discípulos de Jesus, Ele “continua a sofrer, o seu lugar é sempre a cruz; e, todavia, é irrevogavelmente o Ressuscitado”¹¹³. Os enviados de Cristo, apesar de não conhecerem a alegria da ressurreição, vivem no esplendor da alegria do Ressuscitado, ao seguirem o caminho de/com Cristo Jesus.

João, por seu turno, expressa estes paradoxos da vida pela cruz do Senhor. Há antes de mais uma elevação que obriga a um «êxodo», que se expressa no “amor por eles (discípulos) até ao extremo” (Jo 13,1). O lugar da alegria em João está no Amor que sai da cruz.

Olhando os textos e a vida de Paulo e João, é possível reconhecer que as Bem-aventuranças preparam o discipulado, que quanto maior entrega houver da parte dos discípulos, melhor estes expressarão as Bem-aventuranças, como é evidente no caso da vida de Paulo. Um outro ponto a salientar das Bem-aventuranças destes dois Apóstolos é a carga cristológica que apresentam, pois o discípulo permanece ligado ao mistério de Jesus Cristo, que é a guia do discipulado. “As Bem-aventuranças são a transposição da cruz e da ressurreição para a existências dos discípulos”¹¹⁴.

¹¹³ *Ibidem*, 109.

¹¹⁴ *Ibidem*, 110.

Joseph Ratzinger destaca ainda que as Bem-aventuranças são “uma biografia interior oculta de Jesus, um retrato da sua figura”¹¹⁵, de apresentarem Cristo como o exemplo a seguir. Cristo, nas Bem-aventuranças é o pobre, o manso, o puro de coração, o que sofre e o obreiro da paz, Aquele que nos chama a estarmos junto a Ele para criar comunhão e ser guia e modelo para a Igreja.

A primeira expressão que o autor analisa é «pobres em espírito», que caracteriza a consciência de serem “o verdadeiro Israel”¹¹⁶. Esta consciência é marcada pelo período da Babilônia, onde a desolação grassante levou ao reconhecimento da condição de pobre, a qual através da humildade está perto do coração de Deus. Alguns Salmos apresentam esta piedade dos pobres, que evolui até serem considerados o próprio Israel. Esta piedade ajuda a desenvolver e a abrir os corações para a vinda de Jesus Cristo. A origem e os primeiros seguidores e escolhidos de Jesus Cristo são provenientes desta consciência dos pobres de Israel, pobres que esperaram pela bondade do Senhor. Aqui já são apresentados aqueles que trabalham para a messe do Senhor sem fazer alaridos nem aguardar recompensas, tema desenvolvido na teologia da justificação de Paulo. Estas pessoas vivem e apresentam a humildade na sua simplicidade e no seu amor, mostrando assim “a essência e a palavra de Deus”¹¹⁷. Ratzinger recorre ao exemplo de Teresa de Lisieux para demonstrar esta pobreza, ela que esperava estar “diante de Deus de mãos vazias e estendê-las abertas para Ele, (assim) descreve o espírito destes pobres de Deus: chegam com as mãos vazias, não com mãos que agarram e seguram, mas que se abrem e oferecem e, assim, estão prontas para a bondade de Deus que se dá”¹¹⁸.

¹¹⁵ *Ibidem*, 111.

¹¹⁶ *Ibidem*, 111.

¹¹⁷ *Ibidem*, 113.

¹¹⁸ *Ibidem*, 113.

Entre o evangelho de Mateus e o de Lucas não há qualquer diferença na designação dos pobres, apesar de um se referir aos pobres em espírito (Mateus) e outro aos pobres simplesmente (Lucas). Crê-se que Mateus espiritualizou o conceito, que pertencia à esfera do material e do real. A leitura do evangelho de Lucas dá a entender que ele fala para pobres em espírito, os primeiros a receber a mensagem de Cristo. Por seu lado, Mateus segue a tradição dos Salmos e fala para o verdadeiro Israel.

Note-se, porém, que a pobreza tratada nas Bem-aventuranças não é a pobreza material, porque esta pobreza cria, por vezes, raiva e ódio em quem é materialmente pobre. As Bem-aventuranças apresentam os pobres em espírito, que são caracterizados pela autenticidade da sua entrega a Cristo e aos outros. Neste sentido, a Igreja teve sempre pessoas que marcaram épocas pela sua entrega incondicional a Cristo Jesus através de grandes renúncias. No entanto, o Sermão da Montanha não é um programa social, muito embora, para ser autêntico, tem que “permanecer vivo nos sentimentos e no agir” de quem se entrega a Jesus Cristo. Este seguimento pode operar mudanças e fazer justiça social, pela qual Ele se co-responsabiliza pelos outros, no crescimento da comunidade. Na vida da Igreja, não se pode perder a consciência de ser “a comunidade dos pobres de Deus”¹¹⁹, porque foi a partir destes que no Antigo Testamento se renovou a Aliança com Deus. Além disso, a Igreja, quando precisa de ser renovada, tem que se voltar para os pobres.

A primeira promessa das Bem-aventuranças é a promessa do «reino de Deus» (Lc 6,20; Mt 5,3), categoria fundamental da mensagem de Jesus. Esta Bem-aventurança marca toda a história da Igreja. No mesmo âmbito, destaca-se uma figura sublime no cumprimento desta petição de Jesus: São Francisco de Assis. Este santo

¹¹⁹ *Ibidem*, 115.

interpretou o verdadeiro sentido deste pedido da Sagrada Escritura na forma autêntica como conduziu a sua vida. A leitura e a interpretação das Escrituras têm um potencial que é concretizável quando as “palavras são vividas e sofridas até ao fundo”¹²⁰. Francisco de Assis marca a história da Igreja na sua liberdade de serviço e de missão, sofrendo na pele os sofrimentos de Cristo, que em Francisco de Assis se via especificamente nos estigmas. Uma das expressões que melhor caracterizam o santo de Assis aparece em Paulo: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20).

Na terceira Bem-aventurança, “Felizes os mansos, porque possuirão a terra” (Mt 5,5), cita-se o Salmo 37, que diz: “Porém, os pobres (mansos) possuirão a terra” (Sl 37,11). Segundo algumas tradições, os termos usados para definir os mansos coincidem com o termo da primeira Bem-aventurança ‘pobres’. Por isso, o terceiro conselho tem um valor semelhante ao primeiro, embora evidencie a ligação da “pobreza vivida a partir de Deus e na perspectiva de Deus”¹²¹. Só esta Bem-aventurança é mais abrangente, já que em alguns textos são destacados elementos que definem os mansos. No livro dos Números, Moisés era considerado “um Homem muito humilde [manso]” (Nm 12,3). O próprio Jesus se considera manso, quando diz: “Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração” (Mt 11,29), apresentando-Se, assim, como O novo Moisés. Mas também, o profeta Zacarias apresenta uma promessa de salvação, quando diz:

“Exulta de alegria, filha de Sião! Solta gritos de júbilo, filha de Jerusalém! Eis que o teu rei vem a ti; Ele é justo e vitorioso; vem, humilde, montado num jumento, sobre um jumentinho, filho de uma jumenta. Ele exterminará os carros de guerra da terra de Efraim e os cavalos de Jerusalém; o arco de guerra será quebrado. Proclamará a

¹²⁰ *Ibidem*, 116.

¹²¹ *Ibidem*, 118.

paz para as nações. O seu império irá de um mar ao outro e do rio às extremidades da terra” (Zc 9,9-10).

Neste anúncio, Zacarias apresenta um rei pobre, sem força militar ou política, apenas com a força da humildade e da “mansidão diante de Deus e dos homens”¹²², montado num jumento. Ainda nesta passagem destacam-se a paz que o rei traz e a universalidade da sua mensagem, que vai «de um mar ao outro». Ratzinger cita Karl Elliger para afirmar que a força de Jesus Cristo está claramente no anúncio da paz, que “constrói sem se cessar o reino”¹²³. Este anúncio cumpre-se na narração do Domingo de Ramos (Lc 19,30; Mt 19,4; cf. Jo 12,14-15). Assim, a palavra manso/humilde está ligada ao povo de Deus, à Israel que apresenta Cristo na sua nova realeza, sendo “uma palavra tanto cristológica como eclesiológica”¹²⁴.

A terceira Bem-aventurança relacionada com o tema da terra, que se associa à promessa de Abraão de possuir uma terra. Esta temática da terra está presente nos grandes momentos do povo de Israel, nomeadamente na peregrinação pelo deserto e durante o Exílio da Babilónia. No entanto, este não é um conceito de posse de território, é algo que o ultrapassa. Israel, quando estava no Egipto, não tinha por objetivo a aquisição de uma terra, mas ter um local onde adorar e prestar culto a Deus. Por isso, obedecem ao mandato de Deus e são libertos da idolatria que havia no Egipto. Ao Exílio também subjaz a necessidade da terra para o culto, para obedecer a Deus, porque na terra estrangeira o povo era forçado a prestar culto a outros deuses. Os judeus da diáspora acabam por ser realizadores da promessa de Deus, fundados no primeiro relato da criação (Gen 1,1-2,4). Recordemos que os judeus espalharam-se por todo o mundo, a fim de criar um local para prestar culto a Deus e, ainda, para cumprir o sétimo dia da criação, correspondente ao amor de Deus. Com isto,

¹²² *Ibidem*, 118.

¹²³ *Ibidem*, 119.

¹²⁴ *Ibidem*, 120.

evidencia-se a universalidade de Deus, deixando de lado uma posse territorial e nacional.

A terra e os mansos são um sinal da história. Os conquistadores passam pela terra, mas os mansos/humildes permanecem nesta contra todas as adversidades. Já a promessa de Zacarias destacava este sinal, porque o rei traz a paz na universalidade da terra, sem limitações nem confusões. Actualmente, encontramos o Rei da paz na eucaristia, onde se antecipa a “«terra» de amanhã”¹²⁵, na qual não faltará a paz de Jesus Cristo.

Deste modo, antecipa-se a sétima Bem-aventurança, “Felizes os pacificadores, porque serão chamados filhos de Deus” (Mt 5,9). Esta Bem-aventurança transporta-nos para a história universal, que caminha em direcção à paz entre as nações. A narração da infância de Jesus, em Lucas, já destacava este ponto. Com efeito, o evangelista faz o contraste entre o Menino Jesus e o imperador Augusto, pois antes também César reivindicara o título de portador da paz. No entanto, para os crentes de Israel o portador estava associado à memória de Salomão, cujo nome advém da etimologia da palavra *shalom* que quer dizer ‘paz’. David recebeu igualmente a promessa de paz, quando o Senhor lhe disse: “Nos seus dias, darei paz e calma a Israel. Ele (...) será para mim um filho e Eu serei para ele um pai.” (1 Cr 22,9-10). A ligação entre o filho e a paz está evidente em Jesus Cristo, que assume a condição de Filho para dar a paz ao mundo. Assim sendo, esta Bem-aventurança encaminha-nos para a condição de «filhos de Deus». Quando é rompida esta filiação, dá-se o início da desordem com Deus; sendo alcançada é fundamental para a paz no mundo. Este repto é crucial para a humanidade: cultivar a paz. Efectivamente, tanto a narração da

¹²⁵ *Ibidem*, 122.

infância de Jesus como as Bem-aventuranças são essenciais para esta harmonia com Deus, que gera a paz no mundo que se baseia na paz com Deus.

Joseph Ratzinger volta atrás, à segunda Bem-aventurança, “Felizes os que choram, porque serão consolados” (Mt 5,4), para destacar a felicidade que nasce a partir da tristeza. A tristeza para o autor tem duas espécies: “uma que perdeu a esperança, que deixou de confiar no amor e na verdade”, que “destrói o Homem por dentro”; mas, também, há tristeza “que deriva da comoção provocada pela verdade”, que converte o Homem e o leva a resistir ao mal¹²⁶. Esta segunda tristeza cura, porque o Homem espera e ama de novo. Há dois discípulos que correspondem a estas duas tristezas, Judas e Pedro. Judas fica desolado pelo que fez, e enforca-se. Pedro chora de tristeza mas as suas lágrimas ganham ânimo, quando cruzadas com o olhar de Cristo. Por isso, este recorda tudo o que tinha vivido e começa a agir como Homem novo.

No capítulo 9 do profeta Ezequiel¹²⁷, há uma passagem que dá a salvação aos que choram e se lamentam em Israel, de forma passiva, numa altura em que o povo caía constantemente em abominações.

Outra passagem acerca da tristeza que cura encontra-se no episódio da Paixão de Jesus Cristo: a figura de Maria junto à cruz com outras mulheres e João (cf. Jo 19,25) mostra a crueldade deste episódio. Apesar de este ser um pequeno grupo, todos os que o compõem continuam fiéis, compadecendo-se, ao lado de Deus. Ratzinger

¹²⁶ *Ibidem*, 125. “Há duas espécies de tristeza: uma que perdeu a esperança, que deixou de confiar no amor e na verdade e, consequentemente, insidia e destrói o Homem por dentro; mas há também a tristeza que deriva da comoção provocada pela verdade e leva o Homem à conversão, à resistência contra o mal”.

¹²⁷ Ez 9,1-4. “Depois, gritou com voz forte aos meus ouvidos, nestes termos: «Aproximai-vos, vós que guardais a cidade, cada um com o seu instrumento de destruição na mão.» Eis que seis homens avançaram da porta superior que dá para norte; cada um tinha na mão o seu instrumento de destruição. No meio deles havia um Homem vestido de branco que tinha à cintura os apetrechos de escriba. Entraram e colocaram-se junto ao altar de bronze. A glória do Deus de Israel tinha-se levantado dos querubins, sobre os quais se encontrava, e dirigiu-se para a entrada do templo. Então, chamou o Homem que estava vestido de branco e tinha à cintura os apetrechos de escriba. O SENHOR disse-lhe: «Vai pela cidade, atravessa Jerusalém e marca uma cruz na fronte dos homens que gemem e se lamentam por causa das abominações que nela se praticam.»”

recorre a uma frase de Bernardo de Claraval para expressar este amor, a saber: “Deus não pode padecer, mas pode compadecer-Se”¹²⁸. A segunda Bem-aventurança torna-se então compreensível junto à cruz, porque ao ver o sofrimento e a necessidade do outro, a alma abre-se à compreensão da verdade de Deus. Aos que choram e se compadecem dos outros é prometida consolação. Por isso, a segunda Bem-aventurança está associada à oitava, “Felizes os que sofrem perseguição por causa da justiça, porque deles é o Reino do Céu” (Mt 5,10).

A tristeza constitui uma revolta contra o mal, ou seja, a rejeição do comportamento de alguns indivíduos, o que gera mal-estar. O mundo revolta-se contra quem se compadece, porque quer uma maior participação na luta. A justiça neste âmbito gera ainda mais perseguição. Todavia, aqueles que choram têm a promessa da consolação e os que são perseguidos, a do reino de Deus, tal como foi prometido aos pobres em espírito. As promessas são muito semelhantes: todas colocam o ser humano “sob a protecção do poder de Deus e viver seguros no seu amor”¹²⁹. A promessa do reino de Deus consola e dá paz aos que sofreram. Doravante, estes sentir-se-ão realizados e reconciliados. A verdadeira consolação manifesta-se após a derrota da morte, quando ela deixa de poder intervir na vida do ser humano. A Bem-aventurança da consolação explica então a promessa do reino de Deus, além do futuro de quem chora e sofre.

Ratzinger acrescenta ainda que “os que sofrem perseguição por causa da justiça” (Mt 5,10) representavam a antecipação da situação da Igreja, assumindo um cariz profético. A justiça demonstra assim a fidelidade à Torah e à palavra de Deus, que no Antigo Testamento se apresenta nos Dez Mandamentos e no Novo Testamento dá-se na fé. Com efeito, o crente é o «justo» porque “o SENHOR conhece o caminho

¹²⁸ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 126.

¹²⁹ *Ibidem*, 127.

dos justos” (Sl 1,6). De igual forma, Cristo cumpre a Lei na sua plenitude, porque é justo e caminha na fé com quem acredita n’Ele. A Igreja é perseguida por causa da fé, porque os seus membros vivem no cumprimento da vontade de Deus e não segundo a vontade do mundo.

As Bem-aventuranças devem destacar-se pelas dimensões eclesiológica e cristológica. Note-se que a natureza da Igreja é explicada nas Bem-aventuranças: quando a Igreja é perseguida, chora, sofre, e nas promessas que as compõem. A dimensão cristológica é visível no percurso de Jesus Cristo até à cruz, onde foi perseguido, sofre e chora, cumprindo-se assim o que tinha sido profetizado no Antigo Testamento, no Cântico do Servo sofredor. Por conseguinte, as Bem-aventuranças constituem um convite a seguir Jesus Crucificado, convite este que se estende à Igreja.

Na última Bem-aventurança, deve ser recordado que Jesus promete alegria e júbilo quando os seus forem insultados e perseguidos por causa de professarem a fé em Jesus Cristo. Aqui nota-se claramente que a cristologia das Bem-aventuranças está centrada n’Ele. Com isto, Jesus Cristo é o “ponto de referência para uma vida recta, Ele próprio é fim e centro”¹³⁰, Esta é ainda uma cristologia directa, tal como conota no desenvolvimento do Sermão da Montanha.

A Bem-aventurança seguinte, “Felizes os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados” (Mt 5,6), é semelhante à Bem-aventurança dos que choram, na medida em que a promessa apresentada é de consolo e de realização das necessidades de quem procura sempre o verdadeiro bem. Este modelo de Homem é caracterizado como tendencialmente bom, numa passagem da profecia de Daniel (Dn 9,23), que mostra a intenção e o desejo do Homem para o bem. Este é o caso das pessoas que

¹³⁰ *Ibidem*, 129.

querem sempre mais do que lhes apresenta a realidade que vivem, por isso, procuram sempre uma vida melhor. “Pessoas dotadas de uma tal sensibilidade interior, que as torna capazes de ouvirem e verem os débeis sinais que Deus envia ao mundo e que assim quebram a ditadura do costume”¹³¹.

Alguns exemplos destes homens e mulheres correspondem àqueles que fizeram a transição entre a Antiga e a Nova Aliança, nomeadamente Zacarias e Isabel, Maria e José, Simeão e Ana, os quais esperavam pela a salvação de Israel, aguardando juntos, com paciência e piedade, a vinda do Senhor. Os doze Apóstolos, distinguindo-se pelo exemplo de vida e pela abertura à novidade, também se enquadram neste modelo. Paulo sobressai deste elenco, porque o seu chamamento ao cristianismo resulta na plenitude do zelo que tinha relativamente à Lei de Deus.

Ratzinger cita Edith Stein para caracterizar estas pessoas, designando-as: “quem procura sincera e apaixonadamente a verdade, está no caminho de Deus”¹³². O mesmo é dizer que estes que procuram são os que têm sede e fome, os das Bem-aventuranças, que encontram o caminho de Deus, de Cristo, e se abrem ao reino de Deus.

O reino de Deus é o local escolhido para constar no Novo Testamento como salvação daqueles que não conhecem Cristo. Apesar de esta afirmação ir contra a ideologia do mundo actual, que pede a cada um para encontrar a sua salvação/religião, quebrando-se assim uma série de ritualismos e costumes enraizados na cultura contemporânea, onde o Homem precisa de fazer algo para obter ou justificar a salvação. Ratzinger afirma que: “Deus exige precisamente o contrário: exige estar interiormente desperto para o seu silencioso segredar-nos que está presente em nós e nos arranca dos vãos costumes para nos conduzir pelo caminho da verdade; exige

¹³¹ *Ibidem*, 130.

¹³² *Ibidem*, 131.

peessoas que «têm fome e sede de justiça»: este é o caminho aberto a todos; é o caminho que termina em Jesus Cristo”¹³³.

A última Bem-aventurança é “Felizes os puros de coração, porque verão a Deus” (Mt 5,8). Aqui a visão de Deus é feita a partir do coração e não da razão. Para tal é preciso uma vontade pura, que a partir do “fundo afectivo da alma”¹³⁴ oriente a razão e a vontade. De facto, o coração acaba por ser o órgão que orienta e completa o ser humano, realizando uma justa interligação entre as suas várias componentes. O Homem não se pode esquecer da sua dependência de Deus, na medida em que o seu agir é a correspondência entre espírito e corpo. Logo, só um coração puro, aberto e livre, pode ver Deus. O Papa emérito recorre a Teófilo de Antioquia para sintetizar a relação e a acção de um coração puro, referindo que: “Se tu me dissesses: «Mostra-me o Homem que há em ti». (...) De facto, Deus é visto por aqueles que são capazes de O verem, desde que tenham os olhos da alma abertos (...). Como um espelho resplendente, assim o Homem deve ter uma alma pura”¹³⁵.

Então, Bento XVI levanta a seguinte questão: Como pode o Homem ter um coração puro? A resposta é dada, tentativamente, pela tradição mística, através do «caminho de purificação». No entanto, as Bem-aventuranças, apesar de aparecerem em contexto bíblico, também avançam uma resposta à questão. O Salmo 24 reflecte a necessidade de um coração puro para entrar no templo (cf. Sl 24,3-6). Só quem está limpo entra no santuário. Mas todos os homens que procuraram entrar na casa de Deus, têm de procurar ver Deus. Nesta atitude assemelham-se àqueles que a Bem-aventurança dos que «têm fome e sede de justiça» apresenta. Querer encontrar Deus, querer estabelecer uma relação com Deus é essencial para o ser humano. No entanto, este tem que caminhar em direcção a Deus, pelo que se exigem alguns procedimentos:

¹³³ *Ibidem*, 132.

¹³⁴ *Ibidem*, 132.

¹³⁵ *Ibidem*, 133.

“humildade, sinceridade, justiça para com o próximo e a sociedade”¹³⁶. Na aparência, poder-se-ia pensar que os requisitos se resumiam a uma ética social, porém é o íntimo do coração que se tem de converter.

O caminho para Deus é desenvolvido ainda no Salmo 15, que estabelece a condição necessária para O seguir a partir das tábuas da Lei. Com efeito, enquanto a primeira tábua liga o Homem a Deus, a segunda coloca-o numa sadia relação com o outro e a comunidade. O agir humano não assenta, portanto, no conhecimento que vem da revelação, mas na procura de Deus e na justiça das relações humanas.

Jesus, ao anunciar esta Bem-aventurança, mostra a Sua natureza e relação com Deus, onde destaca “a Sua existência de Filho”¹³⁷. O valor cristológico desta Bem-aventurança é então destacado na visão de Deus, que Paulo apresenta como a entrada nos “sentimentos de Cristo” (Fl 2,5). O caminho para a visão de Deus faz-se “na descida do serviço humilde, na descida do amor”¹³⁸, o que contrariava as expectativas de que fosse um caminho para o qual se sobe para Deus. Aqui se vê a condição *kenótica* de Jesus Cristo, descrita no cântico cristológico da Carta aos Filipenses (Fl 2,5-11).

Com esta novidade cristã, a tradição mística ganhou ênfase. Houve um ponto de viragem na história de Cristo, porque Jesus desce à condição de Homem, tornando-se Homem entre os homens. Recorde-se que Jesus desce à plebe do Seu tempo. Assim sendo, o Salmo 24 adquire um novo significado, ao postular a entrada no santuário como imitação da descida de Jesus Cristo à terra, expressão do dom do Seu amor aos próximos. “O amor é o fogo que purifica e une razão, vontade, sentimento; que unifica o Homem em si mesmo, em virtude da acção unificante de Deus”¹³⁹.

¹³⁶ *Ibidem*, 134.

¹³⁷ *Ibidem*, 135.

¹³⁸ *Ibidem*, 135.

¹³⁹ *Ibidem*, 136.

Na leitura que faz das Bem-aventuranças, Joseph Ratzinger não abordou o *macarismo* sobre a misericórdia, “Felizes os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia” (Mt 5,7), deixando este aspecto para uma abordagem posterior. No evangelho de Lucas, há quatro Bem-aventuranças e quatro maldições provocatórias. Há que criticar os ricos, os fartos, os que riem e os que se vangloriam e até os que gostam de ser elogiados (cf. Lc 6,24-26). Estas provocações e avisos de Jesus Cristo são essenciais para o caminho que o Homem precisa de fazer. O Homem tem de saber que o caminho não é todo perfeito e que é necessário recordar sempre o amor que Deus depositou nele. Quem faz este caminho necessita de saber que estes avisos são o auxílio d’Aquele que o quer salvar.

Acentua-se neste ponto a direcção apontada pelas Bem-aventuranças. Esta orientação é, por exemplo, criticada por Nietzsche, que chama a atenção para a moral do cristianismo, a que subjaz as indicações do Sermão da Montanha. Para o filósofo alemão, um Deus que adverte contra aqueles que riem acaba por ser ridículo, chegando a afirmar que a visão do Sermão da Montanha é a dos cobardes e ressentidos. No entanto, o sentido de Jesus pauta-se pela “estreita concentração nas realidades de cá de baixo: a vontade de desfrutar agora o mundo e todas as ofertas da vida, procurar o céu cá em baixo; e, em tudo isto, não se deixar inibir por qualquer tipo de escrúpulo”¹⁴⁰.

Actualmente, esta visão está de tal forma deturpada, que não é possível evocar as Bem-aventuranças sem alguma resistência interior. O cristão é fruto da sua circunstância, mas neste tempo ainda é possível encontrar destinatários das Bem-aventuranças. Os vários tormentos que assolam o ser humano não mudaram. Portanto, se é certo que as Bem-aventuranças mexem com o interior do ser humano, pela

¹⁴⁰ *Ibidem*, 138.

recomendação da privação de algumas coisas que dão prazer, todavia “esta conversão traz à luz o que é puro, o que é mais elevado; a nossa existência ordena-se rectamente”¹⁴¹.

O Sermão da Montanha dá-nos a conhecer, nos pobres e marginalizados, o rosto de Cristo, Aquele que se humilhou até à cruz, mostrando assim uma cristologia escondida. Este caminho de Cristo até à cruz foi seguido por inúmeros santos que, numa entrega total ao amor de e em Cristo, mostraram a felicidade de viver. “A verdadeira «moral» do cristianismo é o amor”¹⁴².

ii. A *Torah* do Messias

Joseph Ratzinger divide este subcapítulo em quatro partes, onde se destaca uma nova versão da Lei do Senhor: *Foi dito – Eu, porém, digo-vos; A discussão sobre o sábado; O quarto mandamento – a família, o povo e a comunidade dos discípulos de Jesus; e Compromisso e radicalidade profética.*

Bento XVI começa por abordar este subcapítulo, *Foi dito – Eu, porém, digo-vos*, destacando que do Messias prometido esperava-se que viesse uma nova *Torah*. Recorde-se, no entanto, que Paulo se refere à “Lei de Cristo” (Gl 6,2), para aludir à nova mensagem que Jesus trouxe. Paulo destaca ainda qual deveria ser o modo de convivência entre as comunidades: “pela caridade” (Gl 5,13), guiando-se todos pelo Espírito de Deus que leva à liberdade de aceitar a Lei. De resto, a mensagem da Carta aos Gálatas apoia-se na liberdade para chegar à Lei de Cristo. A *Torah* de Jesus leva então à plenitude, a *Torah* de Moisés.

O Sermão da Montanha incide essencialmente sobre a ‘Lei de Cristo’. Ali, Jesus procura englobar todos aqueles que O ouvem, não se restringindo a apenas um grupo

¹⁴¹ *Ibidem*, 139.

¹⁴² *Ibidem*, 140.

social. A nova mensagem de Jesus está em paralelo com a mensagem da Carta aos Gálatas, a qual procura rectificar e reler as condições que a *Torah* impõe ao povo. Para Paulo, os preceitos e as normas da *Torah* eram “uma regressão relativamente à novidade messiânica”¹⁴³, porque procuravam restringir a Lei somente a Israel, quando deveriam apontar para a universalização da Lei porque se trata de um só Deus. A descendência cristã não é pela carne, como sucedia com Abraão, mas é uma descendência pelo espírito, que é “a pertença à herança de fé e de vida de Israel através da comunhão com Jesus Cristo, o Qual «espiritualizou» a Lei e assim a transformou num caminho de vida aberto a todos”¹⁴⁴. Este caminho começa em Israel, com os portadores da promessa que tinham o objectivo de chegar a todos os povos.

Ratzinger questiona a apresentação da *Torah* do Messias, porque as palavras de abertura mostram “a fidelidade de Deus a si mesmo e a fidelidade de Jesus à fé de Israel”¹⁴⁵. Ratzinger evoca, a este respeito, Mateus:

“Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas levá-los à perfeição. Porque em verdade vos digo: Até que passem o céu e a terra, não passará um só jota ou um só ápice da Lei, sem que tudo se cumpra. Portanto, se alguém violar um destes preceitos mais pequenos, e ensinar assim aos homens, será o menor no Reino do Céu. Mas aquele que os praticar e ensinar, esse será grande no Reino do Céu” (Mt 5,17-19).

Estas palavras mostram a intenção de Jesus em completar e levar à plenitude a Lei. Jesus pede que se faça justiça no cumprimento da Lei, para não cair na soberba dos escribas e fariseus. O decorrer do discurso mostra a profundidade que Jesus pretendia ao anunciar e reler a Lei, já que começa por apresentar a fidelidade exterior e conclui com uma série de antíteses, que destacam as palavras que transmitia, a saber: “Foi

¹⁴³ *Ibidem*, 142.

¹⁴⁴ *Ibidem*, 142.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 143.

dito aos antigos... Eu, porém, digo-vos...”¹⁴⁶. Ao recorrer a este modo de falar, Jesus mostra a autoridade que tinha sobre a Lei e sobre os outros mestres. Na verdade, Jesus compara-Se a Deus que estabeleceu a Lei. No entanto, esta autoridade de Jesus é ambígua, chegando a deixar os ouvintes confusos, pois acontecia pensarem que Jesus profanava Deus ou Ele mesmo seria Deus, um pensamento que não era concebível.

Ratzinger recorre ao livro *Um rabino fala com Jesus*, do judeu Jacob Neusner, para desenvolver a novidade da *Torah* do Messias. Neusner, no seu livro, coloca-se em diálogo com Jesus no monte da Galileia, reconhecendo, ao escutar Jesus, que Ele recorre às origens quando fala e que as Suas palavras são de grandeza e pureza. Este judeu ficou encantado com as palavras e as interpretações de Jesus, no entanto não O segue. Não obstante, destaque-se a actualidade da fé na Palavra de Deus. O rabino entra em diálogo com Jesus a partir da Palavra. O amor deste diálogo revela o sentimento recíproco que se desenvolveu entre ambos, porque em nenhum dos casos se notam atritos pela não aceitação da Palavra de Jesus.

A actualidade da mensagem de Jesus fica ainda evidenciada na reflexão do judeu com o rabino ao fim do dia, onde é citado Habacuc para mostrar o modo de viver do justo. Com efeito, para o profeta: “O justo viverá pela sua fidelidade” (Hab 2,4). Por conseguinte, no decorrer do diálogo, o judeu conclui que Jesus não tira nada à Lei, mas que ela fica enriquecida com a pessoa de Jesus Cristo. Assim, a pessoa de Jesus ganha outro relevo, porque é a partir do seu Eu que a história e a Sua mensagem têm uma nova direção. Jesus é o caminho para a santidade e para a perfeição. Neusner cita a passagem do jovem rico (Mt 19,21) para identificar Jesus como o caminho.

A segunda parte, *A discussão sobre o sábado*, é desenvolvida por Ratzinger a partir da leitura do judeu Neusner. A questão do sábado é o tema central das

¹⁴⁶ *Ibidem*, 144.

discussões de Jesus com o povo de Israel. Estas discussões colocam Jesus como opositor à “prática legalista restritiva, introduzindo no seu lugar uma visão mais generosa e liberal, que abre a porta a uma acção racional e adaptada a cada situação”¹⁴⁷. Resulta desta afirmação as seguintes palavras de Jesus: “O sábado foi feito para o Homem e não o Homem para o sábado” (Mc 2,27). A imagem de Jesus que ressalta destas passagens identifica-O como um liberal, dada a sua visão antropocêntrica e não hipócrita, como era a dos judeus. Na verdade, a visão de Jesus acerca desta matéria era uma visão adaptada ao tempo e à Lei, sem incorrer num legalismo cego. Esta maneira de ser de Jesus assemelha-se à concepção que a crítica moderna teve do catolicismo da Reforma.

As discussões relacionadas com sábado são consideradas por Neusner como profundas, porque se dirigem ao Homem e ao modo correcto de honrar a Deus. Em alguns aspectos, Neusner individualiza as questões, restringindo-as à pessoa de Jesus, por Ele defender o modo como os discípulos saciam a fome, quando diz:

“Não lestes o que fez David, quando sentiu fome, ele e os que estavam com ele? Como entrou na casa de Deus e comeu os pães da oferta, que não lhe era permitido comer, nem aos que estavam com ele, mas unicamente aos sacerdotes? E nunca lestes na Lei que, ao sábado, no templo, os sacerdotes violam o sábado e ficam sem culpa? Ora, Eu digo-vos que aqui está quem é maior que o templo. E, se compreendêsseis o que significa: Prefiro a misericórdia ao sacrifício, não teríeis condenado estes que não têm culpa. O Filho do Homem até do sábado é Senhor” (Mt 12,4-8).

Neusner comenta esta passagem, deslocando o lugar sagrado do templo para o grupo formado por Jesus.

¹⁴⁷ *Ibidem*, 148.

O dia de sábado para Israel está ligado ao relato da criação. Nele o Senhor repousa e celebra o dia em que termina de criar todas as coisas (cf. Gn 2,2-3). Mas, o sábado também está ligado à imitação de Deus, que descansa ao sétimo dia. O dia de descanso serve para restabelecer forças e, também, para perpetuar o vínculo familiar e espacial da casa, numa vertente mais social.

O tema do descanso no evangelho de Mateus é precedido por dois textos (Mt 11,25-27; 28-30) que colocam Jesus a dar proeminência aos pequenos e a suportar o jugo dos outros. Estes textos são lidos normalmente sob a égide de um Jesus liberal, num sentido moralista suavizando o legalismo judaico. No entanto, esta afirmação é ambígua, porque o seguimento de Jesus não é cómodo, antes pelo contrário. Neusner explica que estes textos têm ainda um sentido cristológico, porque Jesus é quem alivia o povo de Israel, é Ele o Filho do Homem que é o Senhor do sábado. Deste modo, o seguimento de Jesus facilmente inferimos que é o que nos leva a imitar Deus na questão do descanso.

Para Neusner, “Jesus não foi simplesmente mais um rabino reformador, que queria tornar a vida mais ‘suave’ aos homens (...). Não, não se trata de aliviar um peso (...). Em discussão está a reivindicação de autoridade por parte de Jesus”¹⁴⁸. A autoridade de Jesus não é colocada em questão pelo rabino, porque ele reconhece-O como mestre na montanha. No entanto, ao dirigir-se aos discípulos, diz-lhes que o “mestre é Deus”¹⁴⁹. Com isto, chegamos ao núcleo da questão: Jesus considera-se a própria *Torah*, a própria palavra de Deus, sendo Ele mesmo o Verbo do evangelho joanino. Assim, numa única pessoa, encontramos o verdadeiro Jesus ‘histórico’.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 153.

¹⁴⁹ *Ibidem*, 153.

Todavia Neusner considera que a centralidade do sábado na pessoa de Jesus Cristo perde a sua função social, acabando por desunir Israel. No entanto, esta divisão realça a nova Israel que é a comunidade dos discípulos, de todos aqueles que seguem.

A quebra do sábado poderia criar uma situação constrangedora na sociedade, dado o seu peso social. Por isso, a Igreja, a comunidade alargada dos discípulos em volta do Mestre, reabilitou o dia de sábado. Note-se, a este respeito, que a passagem do dia de repouso do sábado para o domingo, coloca o enfoque na ressurreição de Jesus por ter sido ao “primeiro dia da semana” (Mt 28,1 e paralelos).

A terceira parte, *O quarto mandamento – a família, o povo e a comunidade dos discípulos de Jesus* – é dirigido aos filhos, falando dos pais. A preocupação de Deus pela família e pela continuidade das gerações é realçada por Ratzinger neste ponto. A partir do exemplo da família, faz-se um paralelo com o povo e o país, cuja a base é a estrutura familiar. Neusner estabelece o quarto mandamento como núcleo da ordem social. No entanto, considera que Jesus ameaça a coesão da ordem social, em virtude do primado da Sua pessoa. Em Mateus 12,46-50¹⁵⁰, Neusner considera que Jesus destrói a linha estruturante de um povo, ao não reconhecer a Sua família. Nesta passagem, aquele autor acusa Jesus de individualismo, por ir contra a ordem social do povo e porque o seu seguimento não é edificador de uma estrutura social. Daqui facilmente se refere que esta concepção de Jesus abala os fundamentos da família e de Israel.

No entanto, a mudança social é pretendida por Jesus em ordem a uma nova Israel, a estabelecer na nova comunidade de discípulos. Ao anunciar a nova *Torah*,

¹⁵⁰ Mt 12,46-50: “Estava Ele ainda a falar à multidão, quando apareceram sua mãe e seus irmãos, que, do lado de fora, procuravam falar-lhe. Disse-lhe alguém: «A tua mãe e os teus irmãos estão lá fora e que-remfalar-te.» Jesus respondeu ao que lhe falara: «Quem é a minha mãe e quem são os meus irmãos?» E, indicando com a mão os discípulos, acrescentou: «Aí estão minha mãe e meus irmãos; pois, todo aquele que fizer a vontade de meu Pai que está no Céu, esse é que é meu irmão, minha irmã e minha mãe».”

Jesus equipara-se a Deus, mostrando e procurando estabelecer a Sua autoridade no seio de Israel. Neusner é duro na crítica, mas porque os discípulos da Torah eram convidados a deixar a casa e família para se dedicarem ao estudo da Lei, a intenção de Jesus assemelha-se à estrutura vigente em Israel: a criação de uma comunidade nova requer o desapego do seio familiar. A novidade, porque, está no apego à pessoa de Jesus, que é a *Torah*. Realmente, enquanto os rabinos se ligam a uma ordem social, que os coloca num patamar de igualdade em termos da submissão da *Torah*, os discípulos ligam-se à *Torah* que é Jesus.

A questão cristológica e a questão social encontram-se deste modo no mesmo patamar, como aconteceu na abordagem do problema do sábado. Mas Jesus age sobre a Lei, apenas porque tem autoridade para o fazer. Ele é Deus. Ratzinger questiona-se sobre a necessidade de quebrar uma estrutura que vem desde o tempo de Abraão, Isaac e Jacob, ou da necessidade de criar uma nova comunidade. No entanto, numa leitura sobre a *Torah* e todo o Antigo Testamento, ressalta um alerta de que Israel não vive só para si, mas “para se tornar a luz dos povos”¹⁵¹. A potência de Israel abrange toda a história. Eles têm a consciência de ser o povo de Deus, porque Deus não quer deixar ninguém abandonado, antes procura quebrar todas as fronteiras, para ser adorado em todo o tempo e lugar.

Duas questões dirigidas aos cristão repetidamente pelo mundo judaico: que novidade trouxe o Messias? Porque não foi estabelecida a paz universal, nem se acabou com a miséria? No entanto, Jesus

“trouxe o Deus de Israel aos povos, de tal modo que agora todos Lhes rezam, e reconhecem nas Escrituras de Israel a sua palavra, a palavra do Deus vivo. Jesus proporcionou a universalidade, que representa a grande e qualificativa promessa para Israel e para o mundo. A universalidade, a fé no único Deus de Abraão, Isaac e

¹⁵¹ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 159.

Jacob, acolhida na nova família de Jesus que se estende a todos os povos, superando os laços carnis da descendência: eis o fruto da obra de Jesus. É isto que O qualifica como o «Messias», fornecendo à promessa messiânica uma explicitação que tem o seu fundamento em Moisés e nos Profetas, mas ao mesmo tempo dá-lhes uma amplitude totalmente nova”¹⁵².

Este caminho só foi possível através da nova família de Jesus, através da comunhão com Ele. Assim se faz a vontade de Deus, segundo a passagem Mc 3,35¹⁵³. O Eu de Jesus Cristo realça a relação filial que mantém com o Pai, a quem chama Deus. Como Pai, esse é que entra na família de Jesus, por isso Jesus chama e anuncia a Boa Nova de modo a que todos O sigam, juntando-se à Sua família. A entrada para a família de Jesus eleva exponencialmente o quarto mandamento, porque coloca a família unida à vontade de Deus, estando assim os discípulos a obedecer à *Torah*. Esta nova perspectiva sobre a *Torah* mostra que o povo de Israel é portador de uma promessa, em virtude da lei que estabelecia o ordenamento jurídico e social. Israel é o ponto de partida para a universalidade da relação com Deus, mas não se lhe pode aplicar os mesmos critérios que aos outros povos, sem antes discernir o caminho para Deus, como fez Paulo com os gentios.

Jesus, ao proclamar a *Torah*, universaliza-a, completando-a assim a partir da sua interioridade. No entanto, o cristão chamado à liberdade dispõe da *Torah* como ponto de referência. Não obstante, pode cair na cegueira quando não vê ou só vê as disposições da *Torah*.

Jesus tem autoridade e reivindica em si o seu ser, Filho de Deus. Por isso, a *Torah* não perde a sua credibilidade nem a sua força por Jesus a completar, porque

¹⁵² *Ibidem*, 160.

¹⁵³ Mc 3,35: “Aquele que fizer a vontade de Deus, esse é que é meu irmão, minha irmã e minha mãe”.

não se pode olhar para Jesus como um “rabino liberal reformador”¹⁵⁴. A figura de Jesus ganha enlevo, por causa da obediência que Ele assume perante a *Torah*, mostrando assim uma autoridade divina.

A leitura que Jesus faz da *Torah* está na linha da superação e do cumprimento: Ele não urge a que a Lei seja violada. Ratzinger destaca, neste tocante, a leitura realizada por Neusner, que critica as decisões de Jesus, achando que viola o quarto mandamento e as prescrições do dia de sábado, o que causa um certo mal estar no ordenamento social de Israel.

Jesus, ao se debater com estes problemas, procurar alargar horizontes de interpretação. Apesar de num primeiro momento provocar uma ruptura social, Ele tem uma visão sobre o novo Israel, a Igreja. À luz da actualidade vemos que uma das maiores preocupações é a defesa da família e o respeito pelo dia do Senhor. Um exemplo da importância da *Torah* para Jesus e para a Igreja é a interligação existente entre o Antigo e o Novo Testamento. Este conjunto é completo na sua unidade.

O quarto e último ponto, *Compromisso e radicalidade profética*, destaca as antíteses do Sermão da Montanha. Ratzinger procura destacar neste ponto a novidade que Jesus trouxe na interpretação da segunda tábu da Lei, nomeadamente quando Jesus enfrenta a disposição de “não matar, mas ir ao encontro do irmão com quem se está em litígio para se reconciliar com ele. Não mais divórcios; não apenas igualdade perante a lei (olho por olho, dente por dente), mas deixar-se esbofetear; amar não só o próximo, mas também o inimigo”¹⁵⁵. É esta radicalidade que Jesus procura que os discípulos percebam, mostrando assim uma comunidade que não é destruída mas que é cumpridora.

¹⁵⁴ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 164.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 167.

O recente estudo do Código da Aliança (Ex 20,22-23,19) distingue duas espécies de direito: o casuístico e o apodíctico. O direito casuístico regula questões concretas, como o caso dos escravos, das lesões físicas e das indemnizações por roubo. Procura-se, neste direito, motivações para as injustiças cometidas, partindo de exemplos reais adaptados a um tempo histórico. Este direito evolui consoante a evolução da sociedade, apesar de ser fundamentado no direito divino. A evolução deste direito foi por vezes feita a partir dos profetas. Situações havia em que a injustiça punha em causa a “defesa dos pobres, das viúvas e dos órfãos”¹⁵⁶, que eram essencialmente os protegidos de Deus.

O direito apodíctico é o direito pronunciado em nome de Deus, sem sanções concretas, como é exemplificado no Livro do Êxodo:

“Não usarás de violência contra o estrangeiro residente nem o oprimirás, porque foste estrangeiro residente na terra do Egito. Não maltratarás nenhuma viúva nem nenhum órfão. Se tu o maltratares, e se ele clamar a mim, hei-de ouvir o seu clamor; a minha ira inflamar-se-á e matar-vos-ei à espada, e as vossas mulheres ficarão viúvas e os vossos filhos ficarão órfãos” (Ex 22,20-23).

Estas notas ajudaram os profetas a fundamentar as suas críticas, porque assentavam sobre o direito divino. Ratzinger recorre a Frank Grusemann para se referir ao direito apodíctico como as “metanormas”¹⁵⁷.

Ratzinger adverte que há níveis diferentes de autoridade da *Torah*, que se destacam a partir da continuidade histórica da mesma com a Lei divina, que apresenta a perenidade da Aliança. As ‘metanormas’ mostram o cuidado de Deus pelos pobres. No entanto, a *Torah* tem como seu principal fundamento a fé num único Deus, que com o desenrolar da história da Salvação adquire o cuidado pelos pobres, viúvas e

¹⁵⁶ *Ibidem*, 169.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 170.

órfãos, forjando uma imagem paralela com a imitação de Deus. A questão social é teológica, porque evidencia o cuidado pelos mais fracos.

O Sermão da Montanha destaca a evolução da *Torah* e o sucessivo diálogo dos profetas em relação ao direito casuístico, na evolução e interpretação da estrutura social. Nele corrigem-se, comparam-se e desenvolvem-se as normas. Por isso, Jesus está no seguimento da história de Israel, porque Ele coloca a vontade divina ao serviço de uma “maior justiça” (cf. Mt 5,20). No entanto, a interpretação da *Torah* por parte de Jesus acaba por ser radical, porque apresenta as ‘novas normas’ a partir do interior da *Torah* e com uma visão sobre o futuro posterior da Igreja.

A leitura que Jesus faz da *Torah* é a de um grande intérprete e conhecedor da mesma, porque procura sempre a plenitude e cumprimento da *Torah*. O papel desenvolvido por Jesus é o proposto na história da Igreja com o desenvolvimento da Tradição.

5. A Oração do Senhor¹⁵⁸

Jesus no Sermão da Montanha mostra-nos “como se faz para ser Homem”¹⁵⁹, destacando um quadro completo da humanidade realizada. A visão de Jesus sobre o Homem é feita a partir de Deus e só assim se compreende a integridade que ela assume. Jesus é a imagem de Deus, por isso as palavras e as acções de Jesus são a Sua identificação. Se o Homem tende para Deus, tem que manter uma relação com Ele, por isso necessita da oração para estar em diálogo com Ele. Este é um dos pontos abordados pelo Sermão da Montanha.

¹⁵⁸ Cf. J. RATZINGER, *O Caminho Pascal*, 81-87.

¹⁵⁹ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 173.

No evangelho de Mateus, a oração do Senhor tem antes uma catequese sobre as maneiras erradas de rezar. Deus tem sempre cuidado no trato de quem se dirige a Ele, porque Ele sabe chamar cada um pelo seu nome, que mais “ninguém conhece” (Ap 2,17) e não é necessário exibicionismos quando se reza. Assim se apresenta o amor de Deus na descrição da oração. Apesar de ser uma relação íntima com Deus, a oração do Senhor tem uma dimensão comunitária, que nota-se ao apresentar-se na primeira pessoa do plural. No entanto, o orante “precisa dum espaço protegido pela descrição”¹⁶⁰ para alimentar a sua relação pessoal com Deus, mas não se pode esquecer da responsabilidade pública e comunitária, porque estas duas vertentes, pessoal e comunitária, compenetraram-se.

O exibicionismo é uma das posturas criticadas por Jesus, outra postura que não se deve ter enquanto se reza é a tagarelice, o uso e abuso de muitas palavras. Esta postura é reflexo de uma desorientação da direcção de Deus, porque não é alma nem o coração que falam, mas a agitação exterior. O orante precisa de estabelecer uma relação correcta com Deus, onde a rotina do dia-a-dia é marcada por esta presença e alegria de caminhar para Deus. Esta relação com Deus é uma permanência constante no ‘amor de Deus’. No entanto, este modo de oração precisa de palavras que sejam verdadeiras e reflexo da relação com Deus, “tornando-se assim uma oração totalmente pessoal”¹⁶¹, que permite conhecer Deus e a nós mesmos. Ratzinger recorre a S. Bento que na sua Regra diz que “o nosso espírito concorde com a nossa voz”¹⁶², para mostrar que as palavras que dizemos às vezes são insuficientes para expressar os nossos pensamentos. No entanto, nos salmos e na liturgia a palavra é superior ao nosso espírito, este tem que se adaptar, por isso Deus dá-se a conhecer, indicando-nos as palavras e a oração que temos de rezar. Na oração do *Pai Nosso*, temos a

¹⁶⁰ *Ibidem*, 174.

¹⁶¹ *Ibidem*, 176.

¹⁶² *Ibidem*, 176.

oportunidade de rezar a oração que o próprio Deus rezou, ao contrário dos Salmos que são inspirados pelo Espírito de Deus, o *Pai Nosso* é rezado por Jesus Cristo.

Mateus coloca a Oração do Senhor no contexto do Sermão da Montanha, por seu turno Lucas fixa a oração do *Pai Nosso* num ambiente de oração (Lc 11,1), quando Jesus acaba de orar, os discípulos pedem-Lhe para lhes ensinar a rezar. Lucas pega numa imagem típica do seu evangelho, Jesus a orar, para apresentar a oração do Senhor, que era âncora das acções de Jesus Cristo. O contexto deste ensinamento coloca-se na oração pessoal de Jesus, tornando-nos assim participantes da Sua oração. A oração que Jesus ensina é assim o caminho interior do orante, porque assemelhamo-nos à imagem do Filho. Assim devemos ser fiéis à escuta da palavra de Jesus e, também, ter consciência que a oração do *Pai Nosso* é fruto da oração de Jesus, do diálogo íntimo do Filho com o Pai.

A discussão de qual é a oração do *Pai Nosso* que se deve usar, Ratzinger não coloca muito ênfase na questão, apesar de haver uma diferença entre Lucas, oração mais curta e menos desenvolvida, e Mateus, mais desenvolvido e o usado pela Igreja. Há um aspecto que se tem de ressaltar é que tanto em um como noutro rezamos com Jesus. A estrutura do *Pai Nosso* é delimitada por uma invocação inicial e sete petições, com “três destas são formuladas na segunda pessoa, quatro na primeira pessoa do plural. As três primeiras petições dizem respeito à própria causa de Deus neste mundo; as quatro seguintes referem-se às nossas esperanças, necessidades e dificuldades”¹⁶³. Existe um certo paralelismo entre as duas tábuas da Lei e os dois grupos de petições do *Pai Nosso*, no entanto as duas são orientações “para o caminho do amor”¹⁶⁴.

¹⁶³ *Ibidem*, 180.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 180.

O primado de Deus é evidenciado no *Pai Nosso*, procurando sempre uma conducta recta do ser humano, levando por vezes a uma conversão numa abertura ao Criador. A oração do *Pai Nosso* começa com Deus até chegar ao Homem, que foge do mal na última petição. Apesar do fio condutor da oração estar na invocação inicial *Pai Nosso*, que é o guia de todo o caminho, há alguns autores que reflectem sobre o *Pai Nosso* a partir do fim até ao princípio, num caminho que traça a salvação do povo de Israel. No entanto, tanto um caminho como outro, ascendente e descendente, radicam-se na oração e na comunhão de Jesus, que nos leva a participar na “oração trinitária: com Cristo pelo Espírito Santo rezamos ao Pai”¹⁶⁵.

a. Pai Nosso que estais nos céus

Ratzinger recorre a Reinhold Schneider para explicar a invocação inicial da oração, para dizer que: “O *Pai Nosso* começa com uma grande consolação; podemos dizer Pai. Nesta única palavra, está contida toda a história da redenção. Podemos dizer Pai, porque o Filho era nosso irmão e nos revelou o Pai; porque, por obra de Cristo, voltamos a ser filhos de Deus”¹⁶⁶. Na sociedade hodierna não se reconhece o verdadeiro sentido da palavra *pai*, no entanto Jesus faz caminho através dos seus discurso onde foca a importância do Pai, quando diz: “Eu, porém, digo-vos: Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem. Fazendo assim, tornar-vos-eis filhos do vosso Pai que está no Céu, pois Ele faz com que o Sol se levante sobre os bons e os maus e faz cair a chuva sobre os justos e os pecadores” (Mt 5,44-45). Mateus, também, foca o amor que os pais têm pelos filhos a quem não entregam coisas más (cf. Mt 7,9-11), mas coisas boas (cf. Lc 11,13), que no caso do Pai do Céu oferece-Se a si mesmo.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 182.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 182.

As acções de Jesus mostram o que Deus quer de nós e qual é a relação e a conduta que havemos de manter, porque o amor aos inimigos e a busca da perfeição caracterizam a vida de Jesus. Com isto, ganha sentido o que Jesus diz a Filipe: “Quem Me vê, vê o Pai” (Jo 14,9). O seguimento do Filho é a melhor forma de estabelecer uma relação com Deus, à semelhança da do Filho com o Pai.

A paternidade de Deus apresenta duas dimensões: a de Deus Criador de toda a humanidade e o Deus que cria, ama e conhece a cada um por igual, sendo o Homem imagem de Deus. A paternidade de Deus reflecte-se em Cristo que “é, de modo único, «imagem de Deus»”¹⁶⁷. Por isso, os Padres da Igreja afirmam que Cristo é, em sentido próprio, o Filho por ser da mesma substância do Pai. Ao chamarmos Deus como Pai estamos a fazer o caminho de Cristo, a seguir as suas pegadas, tornando-nos filhos no mesmo caminho do Filho, Jesus Cristo. Mas esta filiação é feita no seguimento de Cristo e vai-se aperfeiçoando através de uma maior relação com o Filho.

Fala-se da paternidade de Deus, no entanto Deus não é também mãe? Ratzinger vai ao livro do profeta Isaías para provar o amor da mãe em Deus: “Como a mãe consola o seu filho, assim Eu vos consolarei” (Is 66,13). O termo hebraico do amor de mãe, que significava originariamente no ‘ventre materno’, está ligado actualmente à misericórdia de Deus, ao Seu com-padecer-se. Por isso, que no Antigo Testamento usam-se algumas partes do corpo para mostrar “atitudes fundamentais do Homem ou mesmo os sentimentos de Deus”¹⁶⁸, apresentando-se assim em algo concreto. O recurso ao ‘ventre materno’ é sinal da intimidade que Deus estabelece com o ser humano. No entanto, a Bíblia não designa Deus como mãe, porque não é título de Deus. A visão da Sagrada Escritura coloca Deus como Criador, não o definindo como

¹⁶⁷ *Ibidem*, 184.

¹⁶⁸ *Ibidem*, 186.

mãe ou pai, fugindo assim de uma visão panteísta. Apesar de se encontrar a designação de Deus como Pai que é para realçar a função criadora de Deus.

Jesus ao se dirigir a Deus como ‘meu Pai’ reivindica algo que Lhe está inerente, porque “só Ele é verdadeiramente o Filho unigénito de Deus, da mesma substância do Pai”¹⁶⁹. Nós, no entanto, temos que nos dirigir a Deus como ‘Pai nosso’, estando ao mesmo nível que os discípulos – na comunhão com o Mestre – sendo considerados ‘filhos de Deus’. O ‘nosso’ coloca-nos em comunhão com os outros filhos, deixando de lado o nosso ego e o nosso egoísmo, pedindo-nos uma atitude de abertura. Ratzinger afirma que “o *Pai Nosso* é uma oração simultaneamente muito pessoal e plenamente eclesial”¹⁷⁰.

O que se segue apresenta o Pai ‘que estais nos céus’, não um astro, mas aquele a quem nos dirigimos como criador, apesar de reconhecermos que temos pais terrenos. Assim se faz compreender as palavras de Jesus no evangelho de Mateus “e, na terra, a ninguém chameis ‘Pai’, porque um só é o vosso ‘Pai’: aquele que está no Céu” (Mt 23,9). Estas palavras de Jesus evidenciam a paternidade de Deus, que nos criou e predestinou e que nos dá a verdadeira casa, a eterna.

b. Santificado seja o vosso Nome

A primeira petição do *Pai Nosso* recorda-nos o mandamento do Decálogo: “Não usarás o nome do SENHOR, teu Deus, em vão, porque o SENHOR não deixa impune aquele que usa o seu nome em vão” (Ex 20,7). Ratzinger questiona-se sobre o que é o ‘nome de Deus’? A resposta pode partir do episódio da sarça ardente, quando a partir daí Moisés tem que ir ao faraó pedir para deixar sair o povo de Israel em ‘nome de Deus’. No desenrolar do diálogo de Moisés com Deus, o profeta pergunta qual era o

¹⁶⁹ *Ibidem*, 188.

¹⁷⁰ *Ibidem*, 188.

nome de Deus, quando se encontrava num mundo politeísta. Mas o Deus que fala a Moisés é único e não é comparável com outros deuses por isso é inominável. É por isso que Deus só afirma que *é*, na passagem do Livro do Êxodo (Ex 3,14), deixando de lado a hipótese de ser nomeado, para não ter um nome idolátrico.

Ratzinger afirma que a acção de Deus não é assim tão linear, porque um “nome gera a possibilidade da invocação, do chamamento”¹⁷¹, criando assim uma relação. O exemplo de Adão, que dá nome aos animais para os integrar no seu mundo, é para criar condições de serem identificados e nomeados. Por isso, a acção de Deus com Moisés é para estabelecer uma relação mútua conosco, acabando por se dar aos humanos, correndo o risco de estar conosco. O acontecimento da sarça ardente teve o seu culminar na sarça ardente da cruz, em que Jesus cumpre assim o Seu nome no alto do madeiro, que teve o seu início no momento da encarnação no mundo.

Deus quando nos dá o Seu nome, dá-nos a possibilidade de o usar e abusar, por isso o sentido desta petição do *Pai Nosso* que pede a purificação dos excessos que fazemos. Ratzinger recorre ao pensamento de Martin Buber para recordar que o abuso do nome de Deus está inerente ao Homem, no entanto a humanidade não pode é silenciar o nome de Deus.

c. Venha a nós o vosso Reino

Nesta petição do *Pai Nosso* recordamos o que foi dito no tema do Reino de Deus, no entanto procura-se evidenciar o “primado de Deus”¹⁷². O grande objetivo desta petição é colocar Deus na nossa vida, por isso se pede para que o Reino esteja presente no nosso meio. O viver no e com o Reino é a prioridade da vida humana, por isso é critério para a soberania de Deus.

¹⁷¹ *Ibidem*, 191.

¹⁷² *Ibidem*, 193.

Ratzinger foca a necessidade da intercessão junto de Deus de um coração dócil, a exemplo do rei Salomão, para receber e viver o Reino. Nesta petição, pede-se a presença de Jesus Cristo no nosso meio, porque Ele é o Reino de Deus em pessoa, por isso “é o pedido para viver o verdadeiro seguimento, que se torna comunhão fazendo de nós um só corpo com Ele”¹⁷³.

d. Seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu

Esta petição foca duas coisas da vontade de Deus: a primeira é para se cumprir connosco e a segunda é que a vontade seja feita em nós. A comparação com o céu é uma das características essenciais da vontade de Deus, porque onde a vontade é feita, aí é o céu. O céu é realizável a partir da vontade e da verdade, por isso a terra torna-se céu dependendo destes critérios, senão continua no mesmo nível.

Uma das questões levantadas por Ratzinger é qual o significado da ‘vontade de Deus’. Segundo o autor, o ser humano conhece a vontade de Deus no seu íntimo a partir da consciência. A revelação bíblica coloca esta consciência em ligação com a história a partir do Decálogo no monte Sinai, que servia de conduta para a ‘vontade de Deus’. Por isso, “a vontade de Deus deriva do ser de Deus e, consequentemente, introduz-nos na verdade do nosso ser, liberta-nos da auto-destruição pela mentira”¹⁷⁴. No entanto, o Novo Testamento atribui a quem faz a ‘vontade de Deus’ o conceito de ‘justo’, que procura viver a partir da palavra de Deus e em harmonia com a Sua vontade.

Jesus ao nos pedir para fazer a ‘vontade de Deus’ e ao referir-se ao céu, está apresentar-nos em parte a sua missão. Jesus unifica a Sua vontade com a vontade do Pai, procurando sempre realizar a ‘vontade de Deus’. Esta petição do *Pai Nosso* fica

¹⁷³ *Ibidem*, 194.

¹⁷⁴ *Ibidem*, 197.

ligada ao colóquio de Jesus com o Pai, no Monte das Oliveiras, onde Ele se entrega totalmente à vontade do Pai. Ratzinger cita a Carta aos Hebreus, para interpretar o verdadeiro sentido da missão de Jesus:

“Por isso, ao entrar no mundo, Cristo diz: *Tu não quiseste sacrifício nem oferenda, mas preparaste-me um corpo. Não te agradaram holocaustos nem sacrifícios pelos pecados. Então, Eu disse: Eis que venho – como está escrito no livro a meu respeito – para fazer, ó Deus, a tua vontade.* Disse primeiro: *Não quiseste nem te agradaram sacrifícios, oferendas e holocaustos pelos pecados* – e, no entanto, eram oferecidos segundo a Lei. Disse em seguida: *Eis que venho para fazer a tua vontade.* Suprime, assim, o primeiro culto, para instaurar o segundo. E foi por essa vontade que nós fomos santificados, pela oferta do corpo de Jesus Cristo, feita uma vez para sempre” (Heb 10,5-10).

O autor conclui após esta passagem que o Céu está na figura de Jesus Cristo, por se cumprir n’Ele a ‘vontade de Deus’. No entanto, nós só conseguimos alcançar o céu se estivermos em comunhão com Jesus, esta petição refere-se à ligação com o Mestre.

e. O pão nosso de cada dia nos dai hoje

Esta petição do *Pai Nosso* aparece como a mais humana das petições da oração, porque cuida de uma necessidade terrena de quem se dirige a Ele. Esta petição coloca o ser humano na posição de pedir a Deus o alimento quotidiano, que é uma condição que dá ao ser humano a possibilidade de superar a soberba.

Ratzinger recorre à interpretação de Cipriano, para destacar dois pontos: o primeiro está focado na palavra *nosso*, que aparecia na invocação inicial do *Pai Nosso*, evidenciando assim a comunhão com todos os discípulos; o segundo ponto realça um pedido colectivo – o pão nosso –, que procura a partilha com os mais necessitados.

Outro ponto, que é destacado na interpretação de Cipriano, é que são os pobres que pedem o pão. Assim sendo, destaca-se a pobreza dos discípulos, que deixaram tudo para seguir o Mestre, procurando somente o essencial para cada dia. Este motivo de vida é necessário para sustentar uma fé firme, porque são necessários os exemplos dos discípulos que abandonam tudo, para haver um verdadeiro enraizamento da fé. É certo que a necessidade de haver só um pão serve para hoje lembrar o período que os discípulos passaram no deserto onde tinham direito a um maná por dia (cf. Ex 16,16-22).

Houve muitas interpretações à expressão ‘de cada dia’, por ser na oração do *Pai Nosso* o único sítio do Novo Testamento que aparece e, também, por ser uma palavra nova criada pelos evangelistas. No entanto, há duas interpretações principais: a primeira “significaria «[o pão] necessário para a existência»”¹⁷⁵, onde se pedia o pão necessário para viver durante o dia; o segundo significado “seria «[o pão] futuro»”¹⁷⁶, esta é uma petição que não tem tanto sentido, por estar a pedir o pão para amanhã, quando o necessário era para hoje. No entanto, esta interpretação ganha sentido se se interpretar num sentido escatológico, quando se comerá o verdadeiro maná de Deus.

Esta petição é considerada, de modo geral, pelos Padres da Igreja como objecto da Eucaristia, por isso, pensam eles, a inclusão da oração do *Pai Nosso* na Eucaristia. No entanto, Ratzinger alerta para a importância do ‘pão’ na vida de Jesus, porque por diversas vezes aparece e em momentos importantes, tais como as Tentações, a multiplicação dos pães e a Última Ceia. O grande discurso do pão de João é a prova da importância deste alimento na vida de Jesus, onde Ele procura destacar o pão necessário para a subsistência e a necessidade do ser humano de se alimentar da Palavra de Deus, o *Logos*. Outro ponto, que também causou escândalo nos ouvintes,

¹⁷⁵ *Ibidem*, 203.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 203.

foi que “Aquele que Se fez Homem, dá-Se a nós no Sacramento, e só assim Se torna plenamente maná, o dom do pão futuro já hoje”¹⁷⁷. O ‘pão nosso de cada dia’ ganha sentido na Eucaristia, que é dádiva da Palavra e do Pão da Vida, que nos sustenta e une todos os dias.

f. Perdoai-nos as nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido

A oração do *Pai Nosso* na quinta petição apresenta-nos um mundo onde a ofensa está ligada aos homens e ao mundo. Onde a ruptura com o Deus Verdade e Amor é a ferida que está por sarar nos homens que rezam esta oração. Jesus com esta petição estabelece o perdão como a cura das ofensas do mundo e dos homens, por contraposição às grandes religiões, Jesus mostra que é melhor perdoar uma ofensa do que vingar-se.

O tema do perdão está patente nos discursos de Jesus, porque os quatro evangelhos abordam o tema. A necessidade do Homem se reconciliar com o irmão antes de se apresentar junto de Deus é essencial para se perceber o caminho de Deus em direção ao mundo e aos homens, porque Deus também veio ao nosso encontro apesar de saber as nossas condições de pecadores.

Ratzinger questiona-se no que é verdadeiramente o perdão. Por seu lado “a ofensa é uma realidade, uma força objectiva; causa uma destruição que deve ser superada. Por isso, perdoar deve ser mais do que um ignorar, mais do que um simples querer esquecer. A culpa deve ser assumida, curada e deste modo superada”¹⁷⁸. Por isso, o ser humano deve recompor-se e reestabelecer-se de perdoar e ser perdoado, até

¹⁷⁷ *Ibidem*, 205.

¹⁷⁸ *Ibidem*, 208.

se tornar novo. É necessário ter o mistério da cruz de Cristo como horizonte próximo, para pudermos suportar e ultrapassar o problema do mal.

É difícil de aceitar o sofrimento de Cristo pelas nossas culpas, no entanto temos que ter consciência da dor, do sofrimento e dos crimes que as ‘suas chagas curaram’ (cf. Is 53,4-6). A dificuldade é que o problema do mal é banalizado e por vezes procuramos os horrores da história para justificar a não existência de Deus. A difícil compreensão da função vicária de Jesus Cristo, no nosso resgate do pecado, é apagada por causa do nosso individualismo, onde se pensa numa salvação isolada. No entanto, somos filhos do mesmo Criador e devemos a nossa existência à ligação e comunhão com o Filho feito Homem.

A quinta petição parece ser um apelo moral, no entanto é também uma oração cristológica. A necessidade desta petição está no recordar a dor e o tormento que Cristo passou por nós e para convertermos o nosso coração a cada dia, como pedimos o pão também para cada dia.

g. E não nos deixeis cair em tentação

Joseph Ratzinger começa por abordar esta petição elogiando a tradução portuguesa, que não coloca dúvidas aos leitores. Por seu turno, as traduções derivadas da latina causam alguns problemas e acabam por ser escandalosas, porque parece que induz o orante à tentação. No entanto, se nos recordarmos do episódio das tentações ouvimos estas palavras do evangelho: “Então, o Espírito conduziu Jesus ao deserto, a fim de ser tentado pelo diabo” (Mt 4,1). Por isso, quem tenta o ser humano é o diabo e não Deus como se deduz da tradução latina. O episódio das tentações marca o início da missão de Jesus Cristo, que procura combater tudo o que afasta o Homem da relação com Deus, por isso a constante luta de Jesus com o demónio, procurando

sempre salvar o Homem. A Carta aos Hebreus apresenta a missão de Jesus contra o diabo, do seguinte modo: “É precisamente porque Ele mesmo sofreu e foi posto à prova, que pode socorrer os que são postos à prova” (Heb 2,18).

A figura do demónio é apresentada como aquele que quer destruir o Criador e a criação, esta imagem é tirada do Livro de Job, porque para ele na criação “tudo o que nela parece bom, é apenas fachada”¹⁷⁹. O diabo apresenta e sugere uma cultura do individualismo e do egoísmo, que não busca respostas no transcendente. O caso de Job, o justo, é um dos exemplos que a fé em Deus não deixa o ser humano se seduzir pelo diabo. Job perante as mais variadas tentações e dores resiste aos ataques, mantendo-se firme na fé em Deus. O exemplo da vida de Job anunciava os sofrimentos de Jesus Cristo, que sofreu e foi abandonado por todos.

Ratzinger alerta para a necessidade do Homem ter provações que o ajudem a maturar e a discernir. O encontro com Deus e com os outros é feito a partir do amor, no entanto “o amor é sempre um processo de purificações, de renúncias, de dolorosas transformações de nós mesmos e deste modo um caminho de maturação”¹⁸⁰. Para se alcançar um amor perfeito o Homem tem que ser tentado, porque só assim é que consegue a verdadeira liberdade de amar.

Cipriano interpreta esta petição do *Pai Nosso* como essencial para o crescimento no amor de Deus, porque as tentações ajudam a ultrapassar as dificuldades quotidianas. No entanto, Cipriano admite que Deus dá um poder limitado ao Maligno, explicando a necessidade de um perfil psicológico como uma “penitência para nós”¹⁸¹, que dá ao ser humano uma comunhão mais forte com as tentações e os tormentos de Jesus Cristo. Em suma, esta petição apresenta a nossa disponibilidade para suportar o peso das tentações, mas sempre confiantes na mão Divina.

¹⁷⁹ *Ibidem*, 212.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 213.

¹⁸¹ *Ibidem*, 214.

h. Mas livrai-nos do Mal

A última petição do *Pai Nosso* vem no seguimento da anterior, numa vertente positiva, procurando ser redimidos do mal ou Maligno. Este pedido é um constante apelo para nos livrar das forças que nos arrastam para o pecado e para fora da redenção.

A oração do *Pai Nosso* é sintetizada nesta petição, que nos alerta para a nossa relação com Deus, porque “só quando perderes Deus, é que te perdes a ti mesmo; então não passas de um produto casual da evolução”¹⁸². Com estas palavras o Papa Emérito alerta-nos para os perigos da sociedade actual, que incute uma cultura da negação e degradação de Deus. Por isso, pedimos ao ‘Pai Nosso’ para que nos mantenha firmes na fé. Paulo na Carta aos Romanos apresenta a confiança nesta petição:

“Que mais havemos de dizer? Se Deus esta por nós, quem pode estar contra nós? Ele, que nem sequer poupou o seu próprio Filho, mas o entregou por todos nós, como não havia de nos oferecer tudo juntamente com Ele? Quem irá acusar os eleitos de Deus? Deus é quem nos justifica! Quem irá condená-los? Jesus Cristo, aquele que morreu, mais, que ressuscitou, que está à direita de Deus é quem intercede por nós. Quem poderá separar-nos do amor de Cristo? A tribulação, a angústia, a perseguição, a fome, a nudez, o perigo, a espada? De acordo com o que está escrito: *Por causa de ti, estamos expostos à morte o dia inteiro, fomos tratados como ovelhas destinadas ao matadouro*. Mas em tudo isso saímos mais do que vencedores, graças àquele que nos amou. Estou convencido de que nem a morte nem a vida, nem os anjos nem os principados, nem o presente nem o futuro, nem as potestades, nem a altura, nem o abismo, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus que está em Cristo Jesus, Senhor nosso” (Rm 8,31-39).

¹⁸² *Ibidem*, 217.

A última petição lembra as três primeiras petições, porque ao pedir a libertação do mal pedimos o reino de Deus, que a vontade de Deus se realize e santificamos o Seu nome. No entanto, esta petição teve sempre um horizonte mais vasto, o de acabar com o mal do mundo. Este aspecto vê-se na Liturgia com o embolismo do *Pai Nosso*, que alonga o pedido da libertação do mal. Ao rezarmos a última petição procuremos ter consciência do pedido que dirigimos ao Senhor, porque não é só pedir, é necessário lutar contra o mal para vermos o Deus vivo.

6. Os discípulos¹⁸³

Jesus foi constituindo família ao longo dos tempos, foi aumentando o ‘nós’ que O seguia. O crescimento desta ‘família’ não é feito a partir da genealogia, mas da comunhão com Jesus Cristo. Por isso, Jesus escolhe “um núcleo mais íntimo de pessoas”¹⁸⁴ – os Doze. Inicialmente, este núcleo não era designado do grupo dos Apóstolos, mas era conhecido pelos Doze, só que foi restringido a estes Doze o título dos Apóstolos, acabando por ser sinónimo.

O evangelho de Marcos apresenta o texto central do chamamento dos Doze¹⁸⁵. Durante a vida de Jesus encontrámos que antes das grandes decisões Ele sobe ao monte, para estar mais perto da comunhão com Deus e distante da confusão quotidiana da planície. Lucas no evangelho pormenoriza mais o episódio destacando

¹⁸³ Cf. J. RATZINGER, *O Caminho Pascal*, 148-155.

¹⁸⁴ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 221.

¹⁸⁵ Mc 3,13-19, paralelos Mt 10,1-4; Lc 6,12-16; 9,1; Jo 1,40-49; Act 1,13: “Jesus subiu depois a um monte, chamou os que Ele queria e foram ter com Ele. Estabeleceu doze para estarem com Ele e para os enviar a pregar, com o poder de expulsar demónios. Estabeleceu estes doze: Simão, ao qual pôs o nome de Pedro; Tiago, filho de Zebedeu, e João, irmão de Tiago, aos quais deu o nome de Boanerges, isto é, filhos do trovão; André, Filipe, Bartolomeu, Mateus, Tomé, Tiago, filho de Alfeu, Tadeu, Simão, o Cananeu, e Judas Iscariote, que o entregou”.

que Jesus subiu ao monte para rezar. Por isso, o chamamento dos Doze é acontecimento que parte da oração e da relação íntima de Jesus com o Pai, focando assim a necessidade de pedir a Deus o envio de operários para a messe (cf. Mt 9,38). O chamamento dos discípulos tem toda uma carga teológica, porque “é um acontecimento de eleição, uma decisão da vontade do Senhor ancorada, por sua vez, na sua (Jesus Cristo) união de vontade com o Pai”¹⁸⁶.

O termo utilizado pelo evangelista para a escolha dos Apóstolos é ‘elegeu/fez’ Doze, segundo Ratzinger “o evangelista retoma a terminologia do Antigo Testamento para indicar a investidura do sacerdócio”¹⁸⁷, indicando os Doze para o ministério sacerdotal. No entanto, Jesus também chamou cada um por seu nome, recordando assim os profetas de Israel que eram chamados pelo nome. Por isso, o chamamento dos Doze tem uma dupla vertente sacerdotal e profética. Em relação ao número doze, também se encontra sentido, porque era o número dos filhos de Jacob e que representava as doze tribos de Israel, por isso este número é a esperança para Israel que esperava ser restabelecida. É também um número cósmico, porque “exprime a universalidade do povo de Deus que está a renascer”¹⁸⁸, abrangendo todo o tempo: passado, presente e futuro. A imagem de Jesus na história dos Doze Apóstolos é representativa de Jacob, que teve o sonho da porta do céu que é Cristo Jesus, “o «Filho do Homem», o fundador do Israel definitivo”¹⁸⁹.

Jesus ao instituir os Doze tem o objectivo de os ter por companhia e de os enviar. A missão de Jesus tinha que ter testemunhas que convivessem com Ele no dia-a-dia, porque para conhecer e estar em comunhão com Jesus é preciso viver e andar com Ele. É isto que testemunha Pedro no Livro dos Actos: “durante todo o tempo em

¹⁸⁶ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 223.

¹⁸⁷ *Ibidem*, 223.

¹⁸⁸ *Ibidem*, 223.

¹⁸⁹ *Ibidem*, 224.

que o Senhor Jesus viveu no meio de nós” (Act 1,21). A etimologia da palavra ‘Apóstolo’ provém de enviados de Jesus, por isso eram eles os primeiros a levar Boa Nova às ovelhas perdidas de Israel. Por isso, os Doze deviam transparecer a vivência com o Mestre quando eram enviados a evangelizar em nome de Jesus.

Qual era o objectivo dos discípulos serem enviados? Segundo Marcos era para pregar e expulsar demónios. Mateus, por seu turno, ainda acrescenta que era para curar enfermidades. No entanto, a primeira tarefa dos discípulos era o anúncio da Palavra de Deus, da mensagem de Jesus, do Evangelho. O anunciar do reino de Deus é o querer criar e reunir a nova família de Deus. Por isso, o grande objectivo era que os ouvintes se encontrassem com Jesus Cristo, a Palavra de Deus viva no nosso meio.

Na época de Jesus considerava-se que o mundo vivia dominado pelas forças do mal, por isso se pedia que os pregadores exorcizassem tais forças, daí a necessidade de discernir a vida no Espírito Santo. Ratzinger cita Henri de Lubac ao considerar que “o mundo antigo (...) viveu a irrupção da fé cristã como libertação do medo dos demónios, medo este que, apesar do cepticismo e do iluminismo, tudo dominava”¹⁹⁰. Nos nossos dias encontra-se o mesmo fenómeno só que os elementos positivos foram cristianizados. Paulo teve que pregar o Deus uno e trino (cf. 1 Cor 8,4-6) para conseguir purificar o mundo. Ainda noutra passagem (cf. 6,10-12) Paulo aborda a questão de uma luta com o mal em algo superior, não sendo a carne e o sangue que perturba o Homem, por isso a necessidade da vivência com Senhor na oração.

Mateus refere que os Apóstolos também curavam enfermidades e doenças, esta actividade é a essência do cristianismo por causa da cura e da redenção. O sentido da cura não está em fazer magia, mas em indicar o verdadeiro Deus, levar as pessoas para o que é bom. E tudo parte da manifestação do reino de Deus, da soberania do

¹⁹⁰ *Ibidem*, 226.

bem sobre mal. As curas servem para dar rumo ao caminho em direcção a Deus. Ratzinger foca que “as curas milagrosas são um elemento subordinado no conjunto da actividade de Jesus e dos Seus, onde está em jogo a realidade mais profunda, ou seja, o «reino de Deus», que Deus Se torne Senhor em nós e no mundo”¹⁹¹. Tanto o exorcizar como o curar são meios para aumentar a fé em Deus, estabelecendo assim a Razão de Deus que é projectada a partir do seu Amor.

O chamamento dos Doze apresenta-se heterogéneo, porque dois eram do partido dos zelotas, Simão e Judas Iscariotes, que vinham de uma linhagem que contém marcos importantes da história. Outro grupo pertencente aos Doze é o da origem de Mateus-Levi, que era publicano, tido como pecador público. Havia quatro pescadores do lago de Genesaré: Simão Pedro, André, João e Tiago, estes dois últimos filhos de Zebedeu ou trovão. Depois havia mais dois com nomes de origem grega, Filipe e André, que foram os intermediários com os visitantes no Domingo de Ramos. A diversidade existente entre os Doze era mais visível na maneira de conceber a salvação, é evidente que eram judeus crentes e observantes e que esperavam a salvação de Israel. Por causa do modo como concebiam a salvação é que Jesus era obrigado a repreender e a corrigir os Doze, no entanto esta diversidade dos Doze personifica a diversidade da Igreja de todos os tempos, sempre em renovação e purificação.

No evangelho de Lucas encontramos a referência ao chamamento de mais setenta discípulos ou setenta e dois, variante que resulta de uma imprecisão de alguns manuscritos na busca do simbolismo do número. Opina-se que a escolha destes setenta e dois é a representação de todos os povos da terra, já que os Doze representavam o povo de Israel.

¹⁹¹ *Ibidem*, 229-230.

Lucas refere na passagem 8,3¹⁹² que Jesus ia acompanhado pelos Doze e algumas mulheres, focando o nome de três mulheres e acrescentando que haviam mais: “muitas outras”. O evangelista apresenta-nos as pessoas que seguem Jesus para mostrar o primeiro núcleo da comunidade, que iria evidenciar-se junto à cruz e com o contexto da ressurreição. Aqui se encontra um dos núcleos essenciais da comunidade de Jesus, que era o cuidado dos mais pobres, por isso Jesus escolheu aqueles com quem teve um encontro, não foi procurar os de melhor estatuto social e religioso.

7. A mensagem das parábolas

a. Natureza e finalidades das parábolas

A pregação de Jesus é feita essencialmente a partir de parábolas, que apresentam “vigor e humanidade”¹⁹³. Jesus mostra toda a sua mestria na simplicidade e clareza como apresenta as parábolas. A dificuldade dos discípulos perceberem as parábolas é a dificuldade que nós hoje temos de perceber, por isso em toda a história da Igreja sempre foram premiados aqueles que conseguiram interpretar correctamente as parábolas.

Ratzinger recorre a Adolf Jülicher para tentar explicar as parábolas, que em primeiro lugar faz a distinção entre alegoria e parábola. A alegoria para o autor é a interpretação de antigos textos religiosos que não se podem assimilar. No ambiente de Jesus, procurava-se exprimir a alegoria por imagens, por isso é que se interpretava as

¹⁹² Lc 8,1-3: “Em seguida, Jesus ia de cidade em cidade, de aldeia em aldeia, proclamando e anunciando a Boa-Nova do Reino de Deus. Acompanhavam-no os Doze e algumas mulheres, que tinham sido curadas de espíritos malignos e de enfermidades: Maria, chamada Madalena, da qual tinham saído sete demónios; Joana, mulher de Cuza, administrador de Herodes; Susana e muitas outras, que os serviam com os seus bens”.

¹⁹³ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 237.

parábolas por alegorias, Jesus também recorre à alegoria nas suas parábolas, o caso da parábola do semeador (Mc 4,1-20). Para Jülicher, as parábolas de Jesus “não seriam de forma alguma alegoria, mas um pedaço de vida real, onde se poderia individuar apenas *uma* ideia – e mesmo esta vista na sua forma mais habitual –, um único «ponto saliente». Assim, as explicações alegóricas postas na boca de Jesus são consideradas apêndices posteriores, já devidos à existência de equívocos”¹⁹⁴.

Ratzinger fala no desenvolvimento das teorias de Jülicher, no entanto considera que foram ultrapassados, apesar de estarem correctos. Por outro lado, o autor cita Jeremias que mostra que a palavra hebraica *mashal* tem vários significados: “a parábola, a comparação, a alegoria, a fábula, o provérbio, o discurso apocalítico, o dito enigmático, o exemplo (o modelo), o motivo, a justificação, a desculpa, a objecção, a anedota”¹⁹⁵. No entanto, as parábolas em palavras de Jeremias “anunciam um verdadeiro humanismo religioso”¹⁹⁶.

Passando o tempo de Jülicher, Ratzinger afirma que as parábolas têm um anúncio de uma escatologia próxima do ‘reino de Deus’. No entanto, esta interpretação não é favorável a todas as parábolas, havendo por vezes de adicionar artificialmente a tendente mais escatológica. Por isso, cada parábola tem a sua mensagem e o seu contexto. Charles H. Dodd apresenta as parábolas relacionada com o reino de Deus, a soberania de Deus, rejeitando a tendente escatológica que alguns estudiosos focavam, porque ele unia a escatologia à cristologia, onde “o reino chega com a pessoa de Jesus”¹⁹⁷. Nas reflexões anteriores encontramos que a pregação realça essencialmente “o seu mistério pessoal, o mistério do Filho, pelo Qual Deus

¹⁹⁴ *Ibidem*, 239.

¹⁹⁵ *Ibidem*, 239.

¹⁹⁶ *Ibidem*, 240.

¹⁹⁷ *Ibidem*, 242.

está no meio de nós e cumpre a sua palavra”¹⁹⁸, focando-Se no anúncio do reino de Deus que estava para vir ou quando se anunciava a Si mesmo. Dodd realça a existência de uma escatologia em realização, neste sentido Ratzinger corrobora porque Jesus fala sempre daquele que há de vir, anunciando-se a Si mesmo.

Jesus, por causa da parábola do semeador (Mc 4,1-20), é obrigado a explicar aos discípulos o seu sentido. A resposta de Jesus¹⁹⁹ baseia-se em palavras de Isaías (Is 6,9-10)²⁰⁰, que são transcritas nos evangelhos Sinópticos, no entanto a primeira compreensão das palavras parecem inacessíveis, porque se dirige estritamente aos discípulos, deixando de lado o resto do povo que não acreditava. Jesus coloca-se na linhagem dos profetas ao responder a partir do texto de Isaías, no qual o profeta fracassa pela dureza das palavras, que acabam por ser contrárias. No entanto, o fracasso do profeta é demonstrado também no destino de Jesus na cruz, onde Ele termina, mas onde inicia a grande sementeira do Crucificado.

Jesus e a semente andam juntos, realçando-se a mensagem e a vida de Jesus que se assemelham bastante à semente. “A semente é presença do futuro”²⁰¹, porque ela esconde o que há de vir, é promessa. Jesus apresenta a Sua comparação com a semente, quando diz: “Em verdade, em verdade vos digo: se de trigo, lançado à terra, não morrer, fica ele só; mas, se morrer, dá muito fruto” (Jo 12,24). Por isso, a partir da cruz as parábolas ficam decifradas, quando o Profeta fracassa, cumprindo-se o que Jesus anunciara no Discurso de Despedida: “Até aqui falei-vos por meio de

¹⁹⁸ *Ibidem*, 242-243.

¹⁹⁹ Mc 4,10-12; paralelos Mt 13,10-17; Lc 8,9-10: “Ao ficar só, os que o rodeavam, juntamente com os Doze, perguntaram-lhe o sentido da parábola. Respondeu: «A vós é dado conhecer o mistério do Reino de Deus; mas, aos que estão de fora, tudo se lhes propõe em parábolas, para que *ao olhar, olhem e não vejam, ao ouvir, ouçam e não compreendam, não vão eles converter-se e ser perdoados.*»”

²⁰⁰ Is 6,9-10: “O Senhor replicou: «Vai, pois, e diz a esse povo: ouvi, tornai a ouvir, mas não compreendereis. Vede, tornai a ver, mas não percebereis. Endurece o coração deste povo, ensurdece-lhe os ouvidos, fecha-lhe os olhos. Que os seus olhos não vejam, que os seus ouvidos não ouçam, que o seu coração não entenda, que não se converta e Eu o cure.»”

²⁰¹ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 245.

comparações (parábolas). Está a chegar a hora em que já não vos falarei por comparações, mas claramente vos darei a conhecer o que se refere ao Pai” (Jo 16,25).

As explicações de Jesus parecem estranhas, no entanto tem que se ler a Bíblia e os evangelhos como uma unidade e um todo. As parábolas tem um sentido humano: o de ensinar ou educar, que oferece uma aproximação do seu pensamento aos seus interlocutores, é apresentação de uma ideia de forma diferente, inovadora. Por isso, a parábola tem um duplo sentido: por um lado, traz uma nova realidade a quem a ouve; por outro lado, leva o ouvinte a realizar um caminho interior, que o ajuda a superar-se, envolvendo-o na dinâmica transmitida.

Jesus, ao transmitir aquelas palavras aos discípulos (cf. Mc 4,10-12), procura conduzir os discípulos ao mistério de Deus, de forma transparente. Jesus é a dádiva que recebemos para podermos acreditar n’Ele. Apesar de tudo, Jesus Cristo dá-Se, mas não deixa que seja usado, experimentado. Jesus procura através das parábolas levar os seus interlocutores à conversão, que é dada a partir do amor, porque “o conhecimento de Deus não é possível sem o dom do seu amor que se tornou visível; mas também o dom deve ser aceite”²⁰².

b. Três grandes narrações em parábola de Lucas

A parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37)

O Homem é o centro da questão no episódio do bom samaritano, que começa com uma questão do doutor da Lei, sobre a vida eterna, a Jesus, procurando colocar Jesus à prova, por Ele ter pouca instrução bíblica. No entanto, Jesus usa e vai aos fundamentos do doutor da Lei, focando-se na Sagrada Escritura, por isso o doutor da Lei responde com exactidão, a partir da união dos textos de Deuterónimo 6,5 e

²⁰² *Ibidem*, 249.

Levítico 19,18. Jesus ensina a *Torah* que na interpretação do doutor da Lei precisa de ser explicada, porque não sabia quem era o próximo. A questão do próximo era essencial para o povo judeu, contudo levantava algumas questões, porque o próximo era o concidadão, formando o povo “uma comunidade solidária”,²⁰³ valorizando-se o sentido de comunhão. Os outros povos não eram considerados o ‘próximo’, eram vistos como estrangeiros, condição pela qual passou o povo de Israel no Egito. No entanto, o estrangeiro poderia ser o próximo quando se fixava na terra de Israel. Por isso, os samaritanos não eram considerados próximos, pois incorreram na profanação do templo, sendo assim rejeitados porque pertenciam ao grupo dos “hereges, espiões e apóstatas”,²⁰⁴ que não eram aceites na comunidade.

Jesus dá continuidade e explica esta situação com o doutor da Lei a partir de uma parábola. A situação da parábola é real e eram habituais os assaltos e os ataques em circunstâncias idênticas. As personagens intervenientes que ignoram o sucedido são conhecedoras da Lei – o levita e o sacerdote – , no entanto poderiam ser pessoas que não se sentissem à vontade para ajudar. De seguida passa um samaritano, possivelmente um comerciante, habituado a situações inesperadas, porém, era estrangeiro porque não pertencia à comunidade solidária de Israel, por isso não era considerado próximo. Na continuidade do evangelho de Lucas, o papel dos samaritanos não era aceite pelos discípulos de Jesus, porque não os hospedaram quando iam a caminho de Jerusalém (cf. Lc 9,51-56).

O samaritano não apresenta qualquer dever de solidariedade e nem espera ser recompensado com algo na vida eterna, no entanto “sente o coração despedaçar-lhe”²⁰⁵. Este Homem “encheu-se de compaixão” (Lc 10,33), tornando-se o próximo

²⁰³ *Ibidem*, 251.

²⁰⁴ *Ibidem*, 251.

²⁰⁵ *Ibidem*, 253.

daquele Homem caído, o evangelista apresenta aqui o assumir da proximidade do mais fraco.

Ratzinger levanta a questão se o samaritano era considerado o próximo do doutor da Lei, antes de Jesus contar a parábola, a resposta era taxativamente não. No entanto, Jesus inverte a questão e coloca o samaritano como o próximo, mudando o íntimo de cada ser humano, porque se desliga dos impedimentos etnos-culturais e valoriza e retira o amor que tem dentro de si.

Os Padres da Igreja orientam esta parábola para a cristologia, porque Jesus convida-nos e oferece-nos a fé no reino de Deus, que é Jesus. Os Padres caracterizam o Homem da margem da estrada, não como ‘Adão’, o Homem geral, que caiu nas mãos dos salteadores, mas como o Homem que na história universal foi maltratado, alienado e abusado. Encontra-se, nesta passagem, o princípio dos opressores, os salteadores, que não olham a meios para degradar o Homem ferido na berma. O caminho de Jerusalém para Jericó é o caminho da história da humanidade. O samaritano é a imagem de Jesus Cristo que se encontra e ajuda o próximo. Ratzinger sintetiza esta parábola com as seguintes palavras:

O próprio Deus, que para nós é o estrangeiro e o distante, pôs-Se a caminho, para vir cuidar da sua criatura ferida. Deus, o distante, fez-Se próximo em Jesus Cristo. Derrama azeite e vinho nas nossas feridas – gesto este em que se viu uma imagem do dom salvífico dos sacramentos – e conduz-nos à estalagem, a Igreja, onde nos faz curar e adianta também o dinheiro do custo da assistência.²⁰⁶

O Homem que permanece junto à estrada é a nossa imagem. Porém, o amor que transforma toda a compaixão pelo próximo, é a necessidade que temos de ser o próximo, porque estamos carenciados da redenção. O Homem assume duas posições:

²⁰⁶ *Ibidem*, 257.

a de alienado do amor de Deus; e a necessidade de ser curado e revestido do dom de Deus, para depois seguir Cristo Jesus e fazer como Ele.

A parábola dos dois irmãos (o filho pródigo e o filho que ficou em casa) e do pai bom (Lc 15,11-32)

Normalmente, esta parábola é conhecida como a *parábola do filho pródigo*, que destaca o papel do filho mais novo que, em grande parte, é a imagem de cada um de nós. Os historiadores debatem-se à procura do nome mais adequado para a parábola, por isso há quem a chame de *parábola do pai bom* ou *parábola dos dois irmãos*. Jesus nesta parábola retoma um tema que vem já no Antigo Testamento, a questão dos dois irmãos, que já se encontrava com Caim e Abel, Ismael e Isaac, Esaú e Jacob e transparecia nos filhos de Jacob com José. Ratzinger lembra a parábola dos dois irmãos do evangelho de Mateus (cf. Mt 21,28-32), que tem em sua origem as mesmas controvérsias que as da parábola em estudo, no entanto ambos os textos são “um convite a dar um novo sim a Deus que chama”²⁰⁷.

A figura do filho pródigo e do pai são a carta de entrada desta parábola. O pai concede ao filho a liberdade de seguir o seu caminho, dando-lhe parte da herança, não sabendo o que viria a acontecer. O filho ao partir para “uma terra longínqua” (Lc 15,13) acaba por ser o afastamento do pai, um afastamento de Deus, segundo a interpretação dos Padres da Igreja. O filho mais novo cria uma ruptura na relação com o pai, porque quer gozar e desfrutar a vida, procurando “uma vida em plenitude”²⁰⁸. No entanto, ele quer a liberdade, mas quis a de forma radical e egoísta. A imagem deste filho é a nossa imagem de abandono às nossas bases de apoio. O resultado final deste esbanjamento e desta liberdade acaba na servidão, em guardador de porcos. Este

²⁰⁷ *Ibidem*, 260.

²⁰⁸ *Ibidem*, 261.

filho recebeu a dádiva da liberdade, mas não soube repartir o que recebeu, tornando-se falso porque foge da sua natureza.

É na miséria, junto aos porcos, que o filho muda, porque se encontra perdido, onde em casa tinha liberdade. Por isso, a parábola diz que “caindo em si” (Lc 15,17), o filho mudou de rumo, porque olha para si e vê-se na sua verdadeira realidade, esta interpretação também foi estabelecida pelos Padres da Igreja. O filho mais novo ganha consciência de que errou e desertou, no entanto retoma o caminho do pai, o caminho da liberdade, o caminho de casa. Ele avança em peregrinação para a sua liberdade e para o Pai, porque só assim consegue encontrar-se. O filho pródigo converte o seu caminho, que era de sofrimento e purificação, para o abraço do pai.

O pai ao escutar o filho reconhece o caminho que ele fez para se aproximar de casa, nem lhe deixa falar, restituiu a dignidade do filho que tinha. A festa gerou-se, quando o pai tem motivos para festejar, porque o filho “estava perdido e foi encontrado” (Lc 15,32). A imagem de Adão, do Homem em geral, é apresentada no filho mais novo que regressa ao Pai, a Deus, que é acolhido de novo. O pai pede aos servos que tragam “a melhor túnica” (Lc 15,22), que, segundo a interpretação dos Padres da Igreja, acaba por ser o revestir da graça do Homem que esteve perdido pelo pecado, é a restituição da sua dignidade de filho. Por isso, o sentido da festa realizada por causa do regresso do filho perdido é às vezes comparada com a Eucaristia, a festa da fé, onde se vive a alegria do encontro.

Para Pierre Grelot esta parábola está baseada no Antigo Testamento, na passagem do Livro de Oseias 11,1-9²⁰⁹, onde Deus se mostra como Pai. A compaixão

²⁰⁹ Os 11,1-9: “Quando Israel era ainda menino, Eu amei-o, e chamei do Egito o meu filho. Mas, quanto mais os chamei, mais eles se afastaram; ofereceram sacrifícios aos ídolos de Baal e queimaram oferendas a estátuas. Entretanto, Eu ensinava Efraim a andar, trazia-o nos meus braços, mas não reconheceram que era Eu quem cuidava deles. Segurava-os com laços humanos, com laços de amor, fui para eles como os que levantam uma criancinha contra o seu rosto; inclinei-me para ele para lhe dar de comer. Ele voltará para o Egito, e a Assíria será o seu rei, porque recusaram converter-se. A espada

do Pai é descrita também na passagem do profeta Oseias, porque ele também soube perdoar a quem tinha desertado, como o pai da parábola.

Ratzinger levanta a questão onde está Jesus na parábola, porque só há referência ao Pai, destacando uma ausência cristológica. Segundo Agostinho, o braço do Pai é Filho, no entanto Ireneu via nos braços do Pai: o Filho e o Espírito. ‘O braço do Pai é o Filho’ é a imagem do ‘jugo suave’ que levamos nos ombros, é “um gesto de carinhoso acolhimento”²¹⁰, que nos ajuda no caminho. Por seu turno, Pierre Grelot diz que Jesus apresenta-se como o acolhedor dos pecadores, demonstrando assim a Sua bondade para com aqueles que erram. A imagem do pai da parábola é a imagem de Jesus, numa cristologia implícita. A apresentação desta parábola, por parte de Jesus, mostra a missão que tinha de apresentar e revelar o Pai celeste, mostrando assim a Sua íntima ligação com Deus. “Deste modo, Cristo, precisamente através da figura do pai, está no centro da parábola como realização concreta da acção paterna”²¹¹.

A figura do filho mais velho é a imagem de uma pessoa sem compaixão, apesar de num primeiro impacto não conhecer o que se tinha passado, porque não encontrava justiça para se realizar uma festa. O filho mais velho sente ressentimento dentro de si, porque a rectidão e o exemplo de vida que seguia não era tomado em conta pelo pai, por isso revolta-se e ainda fica mais dorido quando ouve e vê a festa que é feita ao irmão. No entanto, o pai compadece-se de igual modo pelo filho mais velho, como tinha feito pelo mais novo, vai ao encontro do filho e justifica-se. O irmão mais velho não sabe nada do percurso interior do irmão, por isso o pai tenta confortá-lo com as

devastará as suas cidades, destruirá as suas defesas e os devorará, por causa dos seus planos. O meu povo é inclinado a afastar-se de mim; quando se convida a subir ao que está no alto, ninguém procura elevar-se. Como poderia abandonar-te, ó Efraim? Entregar-te, ó Israel? Como poderia Eu abandonar-te, como a Adma, ou tratar-te como Seboim? O meu coração dá voltas dentro de mim, comovem-se as minhas entranhas. Não desafoarei o furor da minha cólera, não voltarei a destruir Efraim; porque sou Deus e não um Homem, sou o Santo no meio de ti e não me deixo levar pela ira”.

²¹⁰ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 265.

²¹¹ *Ibidem*, 266.

seguintes palavras: “Filho, tu estás sempre comigo, e tudo o que é meu é teu” (Lc 15,31). Estas são as últimas palavras da parábola, deixando a reacção do filho em aberto e mostrando a bondade de Jesus para com os pecadores. Jesus apresenta assim a forma de criticar e alertar o fariseus e os doutores da Lei para o perdão e a compaixão ao mostrar a bondade no coração.

A parábola dos dois irmãos encaixa-se na controvérsia que Jesus procurava responder, mas continua actual. Os Padres da Igreja referem que esta parábola se baseava na relação entre os judeus e os pagãos, onde a rebeldia e o afastamento do filho mais novo era o paganismo e a fidelidade do filho mais velho eram os judeus. No entanto, esta leitura não se pode ver como a condenação dos judeus, por falta de abertura, situação que não se refere no texto. Jesus alerta que não é só o cumprimento e a legalidade da Lei que interessam, porque Deus é maior que a Lei, é Amor, a garantia da relação com Deus. Jesus condena o egoísmo, mas chama atenção para a necessidade de conversão e de comunhão, quando se festeja.

A parábola do rico avarento e do pobre Lázaro (Lc 16,19-31)

Esta parábola apresenta, outra vez, duas figuras contrastantes, um rico e um pobre. Segundo a leitura dos Padres da Igreja, estes enquadram esta passagem também na relação entre dois irmãos e aplicam a Israel o papel do rico e à Igreja o papel do pobre. No entanto, esta parábola é diferente das anteriores, porque conclui a passagem, sendo que nas outras têm um final aberto para a reflexão dos ouvintes e leitores.

A base desta parábola está no conjunto de Salmos que são dirigidos a Deus pelos pobres, que vivem na fé e na obediência a Deus apesar da infelicidade e que não são como os cínicos que vivem a felicidade na terra. Esta imagem aparece no Salmo

44: “Fizeste de nós objecto de escárnio para os pagãos, os povos abanam a cabeça, troçando de nós. (...) Por causa de ti, estamos todos os dias expostos à morte; tratam-nos como ovelhas para o matadouro” (Sl 44,15.23). A sabedoria de Israel baseava-se numa justiça legalista, que condenava o pecador e recompensava o justo, mas que alcançou a sua crise no tempo do Exílio. No entanto, os Salmos e os Livros Sapienciais procuram corrigir esta tendência, para “encontrar e entender de outro modo Deus, que parece injusto ou totalmente ausente”²¹². O Salmo 73 enquadra o contexto desta parábola, porque apresenta um esboço do rico avarento, perante a descrição do pobre que relata o rico durante o Salmo.

Esta condição leva por vezes o justo perder a sua fé, perante tamanha injustiça. Por isso, surgem as questões sobre Deus, se Ele está atento ao que se passa com os mais fracos, como canta o salmista: “De nada me serve ter um coração puro! (...) Sou posto à prova a toda a hora (...) o meu coração exasperava-se e consumiam-se as minhas entranhas” (Sl 73,13-14.21). No entanto, o justo que sofre alcança a redenção quando chega ao santuário e dirige o olhar para Deus e vê mais longe. Só com este final é que o pobre descobre que os ricos só têm exuberância exterior, porque o interior é oco e despido de justiça e caridade. O pobre sabe que lhe é garantido a presença junto de Deus, através da riqueza espiritual que mantém, ao contrário do rico que só tem a parte material. O momento de viragem que os Salmos relatam está num despertar ou acordar (cf. Sl 73,20), que dá “para a percepção da verdadeira grandeza do ser humano, da qual naturalmente faz parte também a vocação para a vida eterna”²¹³.

Ratzinger alerta para o despertar que Jesus nos convida, não condenando a riqueza pela inveja. Há uma superação da inveja nos Salmos, porque há o

²¹² *Ibidem*, 271.

²¹³ *Ibidem*, 271.

conhecimento do verdadeiro bem. Os casos de Nicodemos e José de Arimateia são exemplos de um despertar, porque só depois da crucificação de Jesus é que se abriram ao Mestre. Jesus ao apresentar esta parábola aponta-nos o caminho para o verdadeiro bem, para o essencial da nossa vida e alerta-nos para o cuidado dos mais pobres, que passam necessidades diariamente.

Jesus baseia-se no judaísmo para descrever o além, por isso não acrescenta nada de novo e não adiciona nada da Sua doutrina sobre o além. Apesar de tudo, Jesus aprova as imagens ao apresentá-las. O rico avarento está no estado intermédio, no Hades. O diálogo do rico com Abraão é a nossa imagem a pedir uma revelação de Deus para acreditar. No entanto, a palavra de Deus foi e é anunciada e ninguém acredita, quando se pede um sinal continua-se a não acreditar. Este episódio do além não é o tema central desta parábola, Jesus usa-o mas não é a base do Seu ensinamento.

Em paralelo com a passagem da ressurreição de Lázaro do evangelho de João, encontra-se um sinal que não é aceite pelos judeus e que ainda causa maior rebelião no meio do povo, por isso a ausência de movimentos por parte de Abraão. No entanto, a figura do pobre Lázaro é a figura de Jesus Cristo, que é confirmada pelo salmista: “Eu, porém, sou um verme e não um Homem, o opróbrio dos homens e o desprezo da plebe” (Sl 22,7). Este pobre Lázaro afinal ressuscitou e veio trazer um sinal. Jesus respondia a quem lhe pedia um sinal sempre com a resposta do sinal de Jonas (cf. Mt 12,39-40; Lc 11,29-30), mas “o sinal de Deus para os homens é o Filho do Homem, é o próprio Jesus”²¹⁴, ou seja, é o sinal de Jonas. A realidade desta parábola está no cuidado do próximo que é Ele que traz o sinal.

²¹⁴ *Ibidem*, 277.

8. As grandes imagens joaninas²¹⁵

a. Introdução: a questão joanina

No estudo feito até ao momento, a base textual tem sido os evangelhos sinópticos e muito ocasionalmente o evangelho de João. Este capítulo incide mais sobre o quarto evangelho, que apresenta algumas diferenças em relação aos sinópticos. A imagem de Jesus tirada dos sinópticos apresenta Jesus em relação com o Pai, apesar desta relação ser oculta pela humanidade de Jesus, pois tanto os adversários de Jesus como os Seus discípulos não reconheciam esta relação do Mestre. No entanto, com o passar do tempo os discípulos reconhecem em Jesus o verdadeiro Homem e o verdadeiro Deus. Por seu turno, o evangelho joanino apresenta esta realidade como adquirida, porque as discussões que Jesus mantinha com a autoridade tinham por base a divindade de Jesus. No evangelho de João, não se ouve nenhuma parábola, mas encontra-se discursos sobre imagens. A nível espacial João coloca o seu evangelho da Galileia para Jerusalém. Fora a narração da Paixão e alguns episódios particulares, este evangelho não foi aceite pela crítica moderna por causa da sua historicidade, mas é considerado uma construção teológica tardia. A cristologia, neste evangelho, é muito desenvolvida, por isso não pode ser uma fonte para o Jesus histórico.

Rudolf Bultmann coloca a fundamentação do evangelho de João no gnosticismo e não no Antigo Testamento nem no judaísmo da época. A investigação actual coloca o quarto evangelho sobre uma base precisa a nível dos tempos e lugares, por isso quem o redigiu tem conhecimento da Palestina do tempo de Jesus. Rodulf Pesch evidencia que o evangelho tem por base o Antigo Testamento e que a argumentação

²¹⁵ Cf. J. RATZINGER, *A Caminho de Jesus Cristo*, 19-36.

usada radica no judaísmo da época, apesar de ter uma ligação gnóstica. Para Hengel, o evangelho provém de um grupo formado em Jerusalém, que era da “classe judaica alta, mais ou menos helenizada, com uma cultura particular”, vislumbrando-se a “origem do evangelho na aristocracia sacerdotal de Jerusalém”²¹⁶. Esta ideia funda-se no episódio do julgamento de Jesus (cf. Jo 18,15), onde o discípulo que acompanhava Pedro tinha conhecimentos perto do Sumo Sacerdote.

Ratzinger coloca duas questões: quem é o autor do evangelho e qual a sua credibilidade histórica. A resposta a quem é o autor tem base no evangelho, num primeiro momento no episódio da Cruz (cf. Jo 19,35), onde o autor aparece como testemunha ocular, por fim, no final do evangelho (cf. Jo 21,24), o discípulo considera-se o autor do mesmo. No episódio do lava-pés, este discípulo estava junto do Mestre na mesa, onde ele reclinou a cabeça e teve conhecimento do que ia no coração do Mestre, em paralelo com o conhecimento que é descrito na conclusão do Prólogo do evangelho: “A Deus jamais alguém o viu. O Filho Unigénito, que é Deus e está no seio do Pai, foi Ele que mo deu a conhecer” (Jo 1,18). No entanto, ainda não há bases suficiente para identificar o autor do evangelho. A proximidade que o discípulo tem com Pedro e com outros discípulos, leva a pensar que seja João de Zebedeu, apesar de no Apocalipse e nas Cartas dizer que o autor é João, é sempre uma questão em aberto se o autor é o mesmo.

Ulrich Wilckens recentemente afirmou que o ‘discípulo predilecto’ não tem valor histórico, mas que é uma “estrutura de fé”²¹⁷, onde o cristão deve assumir e exercer o seu ministério de anunciar Cristo vivo. A tradição da Igreja assume desde o tempo de Ireneu de Lião que o discípulo predilecto e autor do evangelho é João de Zebedeu, porque foi um discípulo que acompanhou os principais passos da vida de

²¹⁶ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 283.

²¹⁷ *Ibidem*, 285.

Jesus. A época moderna marca o período das dúvidas em relação ao autor do quarto evangelho, porque não se concebia que um pescador de Genasará escrevesse algo tão profundo do mistério de Deus. A ligação deste Homem com a aristocracia sacerdotal de Jerusalém também é colocada em causa, como a linguagem e a mentalidade. No entanto, coloca-se a questão de um possível “parentesco com a família do Sumo Sacerdote”²¹⁸. Esta questão é defendida por causa do sistema rotativo das classes sacerdotais, que num período de duas semanas alternava, por isso a necessidade de ter uma profissão adicional à função sacerdotal. Por seu turno, Zebedeu não era um simples pescador, pois tinha pescadores a trabalharem para ele, daqui a hipótese de pertencer à classe sacerdotal e de ter “uma pequena hospedaria perto ou mesmo no quarteirão de Jerusalém que era habitado pelos essénios”²¹⁹. Esta referência do estatuto social de Zebedeu é importante, também, no contexto da Última Ceia pois foi usada uma sala, que possivelmente fosse de Zebedeu e daí o discípulo amado ter ficado sentado à direita do Mestre, segundo o costume judeu, em que o dono ou filho ficavam à direita do hóspede.

No mar de hipóteses, ainda aparece a questão do presbítero João, que segundo o testemunho do bispo Papias de Hierápolis foi instruído pelo presbítero João e que não teve contacto com os santos apóstolos, fazendo a distinção entre ambos. Daqui parte a existência de uma ‘escola joanina’ em Éfeso, que foi fundada pelo discípulo predilecto de Jesus, e que após a morte deste ficasse um presbítero de nome João. A segunda e terceira carta de João tem como remetente e autor este presbítero, que acaba por ser o herdeiro do filho de Zebedeu.

Estas observações transparecem a historicidade do texto num trabalho contínuo na redacção do evangelho, onde se encontra uma testemunha ocular dos

²¹⁸ *Ibidem*, 286.

²¹⁹ *Ibidem*, 287.

acontecimentos e que foi transmitida aos discípulos da testemunha. Em comparação com os sinópticos nota-se que o quarto evangelho é mais reflexivo e que responde às questões da aristocracia do templo que se debatiam com a afirmação: “És Tu o Messias, Filho do Deus Bendito?” (Mc 14,61). Os sinópticos, por seu turno, procuravam anunciar as palavras e os actos de Jesus no percurso missionário dos apóstolos e dos seus discípulos até a afirmação da ruptura. No campo da investigação do quarto evangelho, Hengel lembra que toda a historicidade ganha coesão ao ser auxiliada pelo Paráclito. Às vezes coloca-se em questão a historicidade dos discursos do evangelho, no entanto podem não ser considerados históricos, porque estão estruturados e escritos de uma forma poética, por isso tem que se destacar a transmissão do conteúdo e não o modo como se transmite.

Ratzinger apresenta um resumo do estudo de Hengel ao dizer que no quarto evangelho há “ «a voluntária configuração teológica do autor, a sua recordação pessoal», «a tradição eclesial e conjuntamente a realidade histórica» (...) e a «recordação (...) dos acontecimentos passados, mas o Paráclito que interpreta e guia para a verdade» ”²²⁰. Esta composição só resulta se houver uma correlação interna e se tiverem uma importância diversa. O evangelista apresenta em algumas passagens o modo como editou o evangelho, através de um recordar individual e colectivo ou eclesial, que era guiado pelo Espírito Santo para a Verdade plena, o verdadeiro Jesus.

Ratzinger destaca ainda dois pontos: a primeira é a base do quarto evangelho, que tem origem nos textos veterotestamentários até a figura de Jesus Cristo, que cumpre o anúncio de Moisés: “suscitará em teu favor um profeta” (Dt 18,15); a segunda observação diz respeito ao carácter litúrgico do evangelho, que é marcado

²²⁰ *Ibidem*, 292.

pelo ritmo das festas judaicas, onde os principais acontecimentos e discursos vêm ligados às grandes festas do povo Judeu.

b. As grandes imagens do Evangelho de João

A água

A água é um dos elementos originário da vida e um dos símbolos da humanidade, tendo várias formas e interpretações. A água é representada de três grandes formas: fonte, rio e mar. Assim sendo, a fonte é onde brota a vida, simbolizando a fertilidade e a maternidade. O rio é visto como fonte de vida, principalmente nas regiões e religiões circunvizinhas de Israel. No entanto, em Israel, o rio Jordão é fonte de vida, principalmente a partir do Baptismo, mas também simboliza a morte ao imergir nele, porque na emersão o Homem renasce para a vida nova. Por fim, o mar acaba por ser o oposto à terra, que foi limitado pelo Criador. No entanto, com a passagem do Mar Vermelho, o mar ganhou outro simbolismo, porque “para renascer, o Homem deve primeiro entrar com Cristo no «Mar Vermelho»: descer com Ele à morte, para depois com o Ressuscitado chegar de novo à vida”²²¹.

O evangelho de João é premiado com o simbolismo da água do início ao fim. Um dos primeiros episódios é o colóquio entre Jesus e Nicodemos (Jo 3,1-21), onde se estabelece a conversão, como o renascer da água e do Espírito, focando-se assim na questão do baptismo como novo nascimento. Este novo nascimento é caracterizado por um duplo princípio: o Espírito e a água, que é geradora de nova vida como uma mãe.

No capítulo quarto do evangelho de João, encontra-se o episódio da Samaritana, que tem um encontro com Jesus junto do poço de Jacob, onde lhe é prometido beber

²²¹ *Ibidem*, 303.

de uma água que nunca mais lhe causará sede, uma água eterna. Este episódio lembra a história da salvação de Israel, porque recorda o patriarca Jacob, cujo Jesus é superior. A comparação entre Jesus e Jacob é mais evidente por causa do poço, porque Jacob deu água do poço, elemento de vida, no entanto Jesus dá algo superior à água, dá a vida eterna. Na passagem do pão, do capítulo seis, também se encontra um dualismo idêntico, entre: o maná e o pão do céu, Jesus e Moisés. O que Jesus dá em cada um dos casos é superior ao que era dado, porque Jesus dá vida, não fica só pelo terreno.

O capítulo quinto apresenta a água de forma passageira, porque o Homem de trinta e oito anos é curado por Jesus, que fez o mesmo trabalho que a “água salutar”²²². O capítulo sete apresenta o rito solene da libação da água, no período da festa dos Tabernáculos. O capítulo nono apresenta a cura do cego de nascença, que depois de ver tem que se ir purificar à piscina de Siloé, que significa em hebraico Enviado. Esta nota do evangelista manifesta o responsável do milagre Jesus porque sem Ele não havia a cura. Este capítulo do evangelho é a explicação do baptismo, onde Jesus “é o dispensador de luz”²²³. No capítulo treze aparece outra vez a água como símbolo de purificação, no episódio do Lava-pés, no entanto neste episódio Jesus procura explicar o sentido da humildade. No episódio da Paixão aparece mais uma vez a água, quando brota do peito aberto de Cristo (cf. Jo 19,34), contudo aqui o evangelista refere-se aos dois sacramentos: Baptismo e Eucaristia.

Depois de levantados no evangelho os episódios que se referem à água, voltamos ao capítulo sete na ocasião da festa dos Tabernáculos, onde Jesus diz em voz alta: “Se alguém tem sede, venha a mim; e quem crê em mim que sacie a sua sede! Como diz a Escritura, hão-de correr do seu coração rios de água viva” (Jo 7,37-

²²² *Ibidem*, 306.

²²³ *Ibidem*, 307.

38). Esta expressão vem no seguimento do rito da festa, que era usado como súplica a pedir chuva, mas também como recordação da água que tinha jorrado do rochedo (cf. Nm 20,1-13). O símbolo da água que brotava do rochedo passou a ser sinal da esperança messiânica, porque “Moisés tinha dado a Israel pão do céu e água do rochedo”²²⁴. Por isso, havia expectativa pela vinda destes dois componentes: a água e o pão que viriam quando viesse o novo Moisés, Cristo. Jesus com as palavras que diz quase se insere no rito da festa dos Tabernáculos, respondendo assim à esperança de um novo Moisés. Jesus, em comparação com o episódio do pão da vida, também se declara água viva e para se ter direito a esta água é preciso acreditar em Jesus. Daí a necessidade de estar em plena ligação com Jesus Cristo, porque Ele é a fonte onde jorra a água da vida, que nos vivifica e dá vida quando acreditamos em Cristo.

A videira e o vinho

A água de modo geral é um elemento essencial para a vida, no entanto o pão de trigo, o vinho e o azeite são produtos próprios de uma determinada zona – a bacia do Mediterrâneo. Ao lado da água, os três elementos referidos anteriormente são essenciais para os sacramentos da Igreja, por isso são veículos e sinais que proporcionam ao Homem um contacto mais próximo com Deus e uma participação na própria história da salvação, onde o pão é expressão de um alimento simples e humilde, que é fácil de confeccionar, por isso é primariamente alimento dos pobres. O vinho, por seu turno, é sinal de festa, e é usado em algumas festas judaicas. Por fim, “o azeite dá vigor e beleza ao Homem”²²⁵, curando e nutrindo os homens, mas é o sinal usado para os profetas, os reis e os sacerdotes. O evangelho de João debate os

²²⁴ *Ibidem*, 309.

²²⁵ *Ibidem*, 314.

temas do pão e do vinho, mas do azeite não há referência mesmo no episódio da unção de Jesus em Betânia não é usado o azeite.

O sinal do vinho tem relevo em dois textos do evangelho de João: nas bodas de Caná (Jo 2,1-12) e no Discurso de Despedida de Jesus, quando se apresenta como a videira verdadeira (Jo 15,1-10). O milagre de Caná parece um pouco distante dos restantes milagres de Jesus, sendo que não parece haver muito sentido nos litros de vinho transformados. A indicação cronológica – “Ao terceiro dia” (Jo 2,1) – parece um pouco incerta, por não se saber quando começa, no entanto aceita-se como indicação simbólica. Esta indicação temporal no Antigo Testamento é a data da teofania (cf. Ex 19,16), mas também pode ser um pronúncio da teofania final de Jesus com a Sua ressurreição. Há várias interpretações sobre o sentido deste dado temporal: há quem interprete como sendo a primeira manifestação de Jesus depois do Antigo Testamento; outros indicam que não devia ser o terceiro dia mas o sexto ou sétimo dia, se se contar a partir dos dias em que chamam pelos os primeiros discípulos, pois esta passagem das bodas de Caná era o dia da festa de Deus para a humanidade, o sétimo.

Em relação à datação, ainda há mais um pormenor, Jesus dirige-se a Sua mãe, que ainda não tinha chegado a Sua ‘hora’, porque Jesus estava em constante ligação com o Pai, por isso Ele diz que não tinha chegado a ‘hora’. No entanto, Jesus refere-se à ‘hora’ da Sua glorificação, que com a cruz e a ressurreição marca a sua presença universal, principalmente através da palavra e do sacramento. Jesus tem a Sua ‘hora’ marcada, mas esta realiza-se na cruz, num contexto histórico específico que está ligada a uma data litúrgica, quando os cordeiros pascais são imolados. Porém, Jesus pode antecipar esta ‘hora’, por isso realiza o sinal de Caná, que tem ligação com a

‘hora’ da Sua glorificação. Actualmente, Jesus também antecipa a Sua ‘hora’, quando se celebra a Eucaristia, Jesus também nos arrebatava para a Sua ‘hora’.

O episódio de Caná ganha relevo quando se vê que “o sinal de Deus é a superabundância”²²⁶. Na multiplicação dos pães já se constatava a superabundância de Deus, por isso Deus manifesta a sua glória nestes gestos. Este episódio que abre o evangelho de João é o sinal que a festa de Deus começa e começa com umas núpcias, outro sinal que indica o início das núpcias de Deus com seu povo a partir da vinda de Jesus. O próprio Jesus é o noivo, daqui se percebe as palavras que de Jesus diz aos fariseus: “Poderão os convidados para a boda jejuar enquanto o esposo está com eles? Enquanto têm consigo o esposo, não podem jejuar” (Mc 2,19). Por isso, Jesus ao participar nas núpcias prometidas de Deus com o seu povo, insere-se no mistério de Deus, formando-se assim um só, na união de Deus com o povo, que termina quando o esposo é tirado na cruz.

A transformação da água ritual em vinho é “sinal e dom de alegria nupcial”²²⁷, por isso a actividade de Jesus leva à plenitude da Lei, que é cumprida no Mestre. Todo o valor do ritual de purificação mantém-se, só que Jesus completa a Lei, porque torna a simples água de lavar em vinho, Jesus faz a festa que é realizada com o vinho e o dom de Deus no meio do seu povo.

Existe um certo paralelismo entre as núpcias de Caná e o mito de Dionísio, no sentido de dispensar o vinho como sinal de alegria e festa, sendo nas núpcias ser Jesus o verdadeiro motivo de alegria, segundo uma interpretação de Fílon de Alexandria. No entanto, este autor também associa a acção de Jesus com a do sacerdote Melquisedec que oferece pão e vinho, expressão do verdadeiro *Logos* e da Nova Aliança.

²²⁶ *Ibidem*, 318.

²²⁷ *Ibidem*, 319.

Passando agora para a segunda referência à videira e ao vinho do evangelho de João, encontramos uma ligação com um texto do evangelho de Marcos (Mc 12,1-12) onde alude, em parte, ao texto de Isaías (Is 5,17), que em ambos critica e alerta Israel para a desobediência à Lei e aos sinais de Deus. Por isso, Jesus ao utilizar a parábola da videira no Discurso de Despedida dá um salto qualitativo, porque Ele afirma que é “a videira verdadeira” (Jo 15,1). Esta afirmação coloca Jesus na videira, na qual Ele se identifica, a videira que era o Israel rejeitado passa a ser o Filho de Deus, porque Ele afirma “Eu sou”. O mistério da encarnação entrou na videira, Jesus assume o papel da videira de Deus, a qual não pode ser arrancada e deitada fora, esta videira é definitiva e indestrutível, cumprindo-se assim a promessa de Deus.

O facto de Jesus ser a videira é novo, no entanto já preanunciado no Salmo 80: “Mas estende a tua mão sobre o teu escolhido, sobre o Homem que para ti fortaleceste” (Sl 80,18). Assim, a videira resume em si todo um sentido cristológico, porque é o verdadeiro Filho do Homem, mas também tem um sentido eclesiológico, porque forma “uma única realidade com os Seus, com todos os filhos de Deus dispersos que veio reunir”²²⁸. João parece não conhecer a teologia paulina do ‘corpo de Cristo’, no entanto a analogia da videira retrata bem a teologia de Paulo, porque Jesus é um só com os Seus. Esta videira nunca mais pode ser arrancada, por isso necessita de uma constante “purificação, fruto, permanecer, mandamento, amor, unidade”²²⁹, estas são palavras essenciais para quem quer estar ligado à videira verdadeira. É estranho falar de purificação, contudo é essencial para a história da Igreja, porque há muita facilidade na exaltação e pouca facilidade em viver simples e pobre.

²²⁸ *Ibidem*, 327.

²²⁹ *Ibidem*, 328.

A purificação tem a ver com fruto, porque o Senhor produziu fruto com a Sua morte e ressurreição. Porém, a tradição profética esperava o fruto da videira, esperava as uvas e o vinho bom, que era a vontade de Deus, que tinha o efeito na rectidão e na justiça. A tradição profética atesta o contrário do esperado, tendo uvas pequenas e injustiças. O contexto da parábola da videira é o da Última Ceia de Jesus, por isso há um certo sentido eucarístico, pois não faz alusão ao vinho novo e já tinha dado a conhecer o verdadeiro pão do céu a partir da multiplicação. O vinho novo que Jesus nos traz com esta parábola é o seu amor generoso oferecido na cruz. Assim sendo, esta parábola tem um sentido eucarístico, onde se encontra autodoação amorosa de Jesus Cristo.

O fruto e a purificação são essenciais e andam sempre unidos, porque juntos chegam ao mistério eucarístico. Por seu lado, o amor e o fruto também andam juntos, encontram o seu auge na cruz, no entanto é essencial ‘permanecer’. A palavra ‘permanecer’ é essencial para a vida dos cristãos, porque é “o resistir pacientemente na comunhão com o Senhor através de todas as vicissitudes da vida”²³⁰, no entanto a paciência é que não pode faltar, por isso a necessidade de seguir com constância. O amor e o permanecer são o fruto da videira, que temos que cuidar através da oração.

O pão

O tema do pão já foi tratado aquando das tentações de Jesus, no estudo da quarta petição do *Pai Nosso*. No entanto, o fim da actividade de Jesus na Galileia é marcada pela multiplicação dos pães, que de certo modo orienta toda a Sua actividade para a cruz, apresentando-se como um sinal messiânico.

²³⁰ *Ibidem*, 330.

A multiplicação dos pães do evangelho de João (Jo 6,1-15) tem na comparação entre Moisés e Jesus o seu contexto fundamental, porque “Jesus é o Moisés definitivo e maior”²³¹, Aquele que tinha sido anunciado. Por isso, Jesus afirma no final da multiplicação dos pães: “Este é realmente o Profeta que devia vir ao mundo!” (Jo 6,14), antes do quererem proclamar como rei. Jesus cumpre assim o que se esperava de Moisés, pois Ele deu a água da vida e o pão da vida, mais do que Moisés que fez brotar água do rochedo e dava o maná. Moisés é a personagem que teve uma relação especial com Deus, presente em todo o enredo narrado pelos livros do Êxodo e do Deuteronomio. O versículo final do Prólogo do evangelho (Jo 1,18) apresenta a verdadeira figura de Jesus, por isso é mais que Moisés porque é Deus, no entanto Moisés era o Homem que fala com Deus “como um Homem fala com o seu amigo” (Ex 33,11).

No pensamento judaico já estava enraizado que o verdadeiro alimento era a palavra de Deus, a Lei. Jesus discute na sinagoga de Cafarnaum por causa da má interpretação da multiplicação dos pães, uma vez que não a viram como sinal, mas como oportunidade para comer e se saciarem. Os interlocutores de Jesus importaram-se mais com o aspecto material, do que com o aspecto espiritual de Deus, por isso é que o maná para eles era um alimento terreno. No entanto, o Homem tem fome de mais, daqui a necessidade de se alimentar da palavra de Deus, mas precisa de mais, por isso Jesus afirma: “o pão de Deus é aquele que desce do Céu e dá a vida ao mundo” (Jo 6,33). Este episódio fica marcado por mais uma afirmação de Jesus, que completa a anterior, porque os Seus ouvintes não tinham percebido: “Eu sou o pão da vida. Quem vem a mim não mais terá fome e quem crê em mim jamais terá sede” (Jo 6,35).

²³¹ *Ibidem*, 332.

A Lei agora é Pessoa, o encontro com Jesus é o alimento do Deus vivo. Jesus só tem um pedido para nós alimentarmo-nos acreditando n'Ele. Por isso, para nos alimentarmos temos que nos dispor e acreditar em Jesus Cristo, assim o receberemos como dom de Deus, por seu turno este alimento não se compra. Este alimento só é concebível a partir da encarnação do *Logos* e da Sua entrega total pelo mundo na “doação que Jesus faz de Si mesmo até à morte e o mistério da cruz”²³².

A teologia da encarnação e a teologia da cruz está bem presente neste capítulo, e é transversal a todo o evangelho joanino. Jesus assume assim um corpo que o oferece em sacrifício pelo outros, parafraseando a Carta aos Hebreus que diz: “Tu não quiseste sacrifício nem oferenda, mas preparaste-me um corpo” (Heb 10,5). O discurso do capítulo seis coloca o “movimento da encarnação e do caminho pascal para o sacramento”²³³, mostrando assim o sentido da sagrada Eucaristia, como verdadeiro pão do céu para a humanidade. A Eucaristia é o grande encontro com Deus, que participamos como espírito na dádiva do Senhor como ‘carne’, onde através da cruz se transformou num novo género de corporeidade e de humanidade, que para nós se identifica como uma vida nova. No entanto, Jesus alerta os seus ouvintes para o essencial, porque “o espírito é que dá vida, a carne não serve nada” (Jo 6,63), não é o comer e beber que interessa.

O pão contém o mistério da paixão, esta expressão ganha forma nas palavras de Jesus: “se o grão de trigo, lançado à terra, não morrer, fica ele só; mas, se morrer, dá muito fruto” (Jo 12,24). A semente que cai na terra, morre e dá fruto é Jesus, por isso o pão terreno é veículo de Cristo, porque “une em si a morte e a ressurreição”²³⁴.

²³² *Ibidem*, 338.

²³³ *Ibidem*, 338.

²³⁴ *Ibidem*, 340.

O pastor

A imagem do pastor é usada no antigo Oriente, sempre ligada ao rei, que tinha a função de apascentar e governar o povo e de cuidar dos mais fracos e pobres, por isso a imagem de Cristo Pastor espelha o Cristo Rei. O Antigo Testamento é a raiz do discurso de Jesus, quando Deus é o pastor de Israel. O Salmo 23 é o grande resumo desta imagem do pastor. No entanto, o Livro de Ezequiel (34-37) apresenta de uma forma mais desenvolvida a imagem de Deus pastor, estes textos são as bases dos textos dos evangelhos. Jesus conta a parábola das 99 ovelhas depois de ouvir os murmúros dos doutores da lei e dos escribas sobre a Sua relação com os pecadores, com esta parábola Jesus procura recordar as palavras de Ezequiel.

No período da profecia tardia, a imagem do pastor era conduzida para o mistério de Jesus de Cristo. No evangelho de Mateus há uma nota no caminho para o Jardim das Oliveiras, onde Jesus cita o profeta Zacarias: “Ferirei o pastor e as ovelhas do rebanho serão dispersas” (Mt 26,31). Por seu turno, o evangelista João cita também Zacarias, no episódio após a morte de Jesus, quando diz: “Hão-de olhar para aquele que trespassaram” (Jo 19,37), assim fica claro que “o assassinado e o salvador é Jesus Cristo, o Crucificado”²³⁵. No entanto, esta passagem tem ligação com a purificação, que sai do lado aberto de Cristo (cf. Jo 19,34), onde Jesus pelo mistério da Cruz limpa, como a imagem do cordeiro pascal. A imagem de Jesus como Cordeiro Pascal vai ao encontro da afirmação de João Baptista, que ao se cruzar com Jesus exclama: “Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!” (Jo 1,29).

O discurso do pastor não começa com a afirmação: “Eu sou o bom pastor”, mas com uma referência à porta, onde Jesus se considera a porta. Com isto, Jesus procura evidenciar que para ser pastor é preciso entrar pela porta e estar ligado ao Pai, contudo

²³⁵ *Ibidem*, 345.

realça que é Ele o pastor do rebanho. O modo como entrar pela a porta está descrito na introdução de Pedro no ministério pastoral de Jesus (Jo 21,15-23), onde o apóstolo é nomeado pastor das ovelhas por Jesus, no entanto teve que passar pela porta. A entrada de Pedro é feita a partir de um interrogatório, onde o apóstolo é testado sobre o verdadeiro amor ao Mestre, por isso é a partir do Mestre que ele entra e assume as ovelhas de Jesus, porque se une através do amor a Cristo. Por fim, Jesus dirige-se a Pedro e pede-lhe para O seguir, apesar do apóstolo já ser pastor, precisa de seguir o Mestre para guiar o rebanho, por isso o verdadeiro pastor continua a ser Jesus.

Só numa segunda causa é que aparece a afirmação de Jesus: “Eu sou o bom pastor” (Jo 10,11), que retoma, purifica e plenifica a imagem do pastor. Onde a verdadeira missão do pastor é dar vida, como refere o texto: “Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10). Jesus promete as pastagens às ovelhas, que são a fonte da vida das mesmas, fazendo-se assim ecoar o Salmo 23 e o discurso do pastor de Ezequiel: “Eu os apascentarei em boas pastagens; o seu pasto será nas montanhas elevadas de Israel” (Ez 34,14). Apesar das orientações de Jesus, o que é que dá vida ao Homem, segundo a interpretação de alguns Padres da Igreja é a palavra de Deus. Neste sentido, partiram para uma compreensão justa e real de Jesus, porque “o Homem vive da verdade e do ser amado, do ser amado pela Verdade”²³⁶. O Homem tem necessidade de Deus, apesar da necessidade de alimento, é essencial que seja alimentado no seu íntimo, com a Palavra, o Amor e do próprio Deus.

O discurso do pastor tem ligação com o discurso do pão do capítulo seis porque em ambos se evidencia o alimento de que vive o Homem, destacando o duplo papel de Jesus no evangelho de João, O de pastor e de alimento. “O bom pastor dá a vida pelas suas ovelhas” (Jo 10,11), como no exemplo do discurso do pão também

²³⁶ *Ibidem*, 349.

encontramos a encarnação e a paixão de Jesus, assim o discurso do pastor não se limita só a ser pastor, mas dá a vida pelas ovelhas, tendo como horizonte a cruz. Por isso, Jesus diz: “por Eu oferecer a minha vida, para a retomar depois. Ninguém Me tira, mas sou Eu que a ofereço livremente” (Jo 10,17-18), estas palavras caracterizam a instituição da Eucaristia, onde toda a vida de Jesus é dádiva pelos outros.

Outro ponto essencial do discurso do pastor é a relação existente entre o pastor e o rebanho, fruto de um conhecimento recíproco. Jesus afirma no texto, que “Eu sou o bom pastor; conheço as minhas ovelhas e as minhas ovelhas conhecem-me, assim como o Pai me conhece e Eu conheço o Pai; e ofereço a minha vida pelas ovelhas” (Jo 10,14-15), destacando-se assim o conhecimento existente entre ambas as partes. Por isso, conhecimento e pertença está na dinâmica do pastor, que conhece porque elas lhe pertencem e elas conhecem-no porque são dele. O sentido de pertença é marcado pelo conhecimento, que gera um acolhimento interior. A pertença não é uma posse, mas está na responsabilidade, havendo um respeito mútuo. Por seu turno, as ovelhas não são objectos nas mãos dos pastores, são pessoas livres para o amor e a verdade, por isso é que o pastor dá a vida por elas.

Outro ponto que se destaca da frase decisiva de Jesus é o conhecimento recíproco entre o Pai e o Filho, que se compara ao conhecimento entre o pastor e as ovelhas. “O conhecimento que liga Jesus com os Seus situa-se no âmbito da sua união cognoscitiva com o Pai”²³⁷, porque os Seus estão ligados ao diálogo trinitário, daí o entrelaçamento entre a Igreja e a Trindade. Por isso, o conhecimento do Homem só é concebível em Deus, porque é um conhecimento interior, que tem o pastor para o guiar. O Eu de Jesus está sempre em ligação com o Pai, Jesus não sente solidão porque está sempre em comunhão com a Trindade. O conhecimento de Jesus dá o

²³⁷ *Ibidem*, 353.

conhecimento da Trindade, pois Ele guia-nos como pastor para a Trindade, transcendendo-nos.

A unidade é um dos temas abordados no discurso do pastor, a partir de um texto de Ezequiel (cf. Ez 37,15-17,21-22), onde Deus pede a união do povo de Israel que estava dividido. Por isso, Jesus diz: “Tenho ainda outras ovelhas que não são deste redil. Também estas Eu preciso de as trazer e hão-de ouvir a minha voz; e haverá um só rebanho e um só pastor” (Jo 10,16), é esta a condição de Jesus de reunir todas as ovelhas para formar um todo. Jesus com estas palavras lembra a existência de um só pastor universal – Ele.

9. Dois momentos importantes no caminho de Jesus: a Confissão de Pedro e a Transfiguração

a. A confissão de Pedro²³⁸

Os evangelhos sinópticos têm no caminho de Jesus um episódio onde Ele procura saber o que dizem Dele. Nos três evangelhos o porta-voz do grupo é Pedro que fala em nome dos Doze, que responde de maneira distinta da multidão. Jesus usa estes episódios para anunciar a Sua paixão e morte e para dar mais umas noções do discipulado. Jesus alerta para uma dimensão antropológica dos discípulos porque eles têm que “perder-se a si mesmo”²³⁹. Depois do episódio do discipulado vem a cena da Transfiguração, que aprofunda e explica a confissão messiânica, colocando-a junto do mistério da morte e da ressurreição de Jesus. O evangelho de Mateus após a confissão de Pedro coloca também a entrega das chaves ao mesmo. O evangelho de João tem

²³⁸ Cf. J. RATZINGER, *A Caminho de Jesus Cristo*, 59-61.

²³⁹ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 359.

igualmente uma confissão de Pedro, que se encontra também no caminho de Jesus (cf. Jo 6,68-71).

O anúncio da paixão e as noções do discipulado dão a compreensão do episódio da confissão de Pedro, no entanto este episódio é ratificado na cena da Transfiguração, com a voz do Pai, a Lei e os Profetas. Só a cena da Transfiguração é que é para um grupo restrito dos Doze, porque o restante dos episódios têm um alcance eclesial. Por seu turno, o evangelista João colocou as condições para O seguirem no episódio a seguir ao Domingo de Ramos.

Marcos coloca o episódio da confissão messiânica na região de Cesareia de Filipo, quando Jesus passava por esta região a caminho de Jerusalém, como ponto inicial do caminho de Jesus até à cruz. Jesus interroga os discípulos depois de ter estado a pregar na Galileia, período concomitante para tomar a decisão de seguir o Mestre. Jesus a partir deste momento tem uma comunidade que se põe a caminho com Ele, que formam uma família, “a futura Igreja”²⁴⁰. Este grupo é caracterizado por conhecerem Jesus e sucessivamente Deus. Lucas coloca o episódio da confissão de Pedro precedido por um período de oração por parte de Jesus.

Jesus ao fazer a pergunta aos discípulos contrapõe dois tipos de conhecimento: um conhecimento insuficiente ou exterior por parte da multidão; e um conhecimento interior mais íntimo por parte dos discípulos, fruto do caminho já percorrido. As respostas dos discípulos e da multidão vêm confirmar o que já tinha sido dito em Lucas quando narrara que Herodes procurava ver Jesus e procurou saber quem Ele era. Os nomes da resposta são coincidentes – João Baptista, Elias ou outro profeta –, no entanto Mateus acrescenta ainda o profeta Jeremias. Jesus era considerado um profeta, porque procuravam inseri-l’O na mesma classe e na própria tradição de Israel.

²⁴⁰ *Ibidem*, 363.

Os nomes referidos nas respostas têm em comum um sentido escatológico, através da esperança ou do temor de uma viragem iminente. As opiniões dadas sobre Jesus mostram a aproximação que os profetas tiveram ao mistério de Jesus, contudo o Messias foi mais que todos os profetas.

A diferença existente entre a resposta dos discípulos e a da multidão, é que uma se manifesta numa confissão de fé. No entanto, os três sinópticos apresentam a confissão de forma diferente e de modo mais diverso o evangelho de João. Segundo Marcos, Pedro diz a Jesus: «Tu és o Cristo [o Messias]» (8,29). Segundo Lucas, Pedro designa-O como «o Messias [o Ungido] de Deus» (9,20); e, segundo Mateus, diz: «Tu és o Cristo [o Messias], o Filho de Deus vivo» (16,16). Em João, a confissão de Pedro é do seguinte teor: «Tu és o Santo de Deus» (6,29). A variedade de confissões gerou algumas questões sobre o momento do caminho em que Pedro professa a fé em Jesus Cristo, havendo hipóteses que dizem ser uma confissão judaica, pedindo um messias político – caso de Marcos; ou caso de Mateus de se estabelecer como uma afirmação e um encontro pós-pascal.

A confissão de Pedro mostra a fé no verdadeiro Messias, que é o Filho do Homem condenado à morte e que ressuscita após três dias. O cristianismo primitivo tinha duas formas de confissão: a substantiva e a verbal, sendo uns mais ontológicos e outros mais direcionados para a história da salvação. Os três sinópticos são ‘substantivas’, porque Jesus é Cristo, Messias de Deus e o Cristo, Filho do Deus vivo. Associada a estas afirmações vem a confissão ‘verbal’, que anuncia o mistério da morte e ressurreição de Cristo, por isso estas duas formas complementam-se. É essencial que estas duas formas se sigam e sejam bem interpretadas, porque não é só afirmar, é preciso conhecer o caminho da cruz.

Os títulos cristológicos estão sempre ligados à totalidade e à tradição do evangelho e ao próprio processo de Jesus, onde os discípulos perguntam e colocam à prova o Mestre. No evangelho de Marcos, o Sumo Sacerdote baseia-se no título cristológico, quando diz: “És Tu o Messias, o Filho do Deus Bendito?” (Mc 14,61), esta afirmação supõe que era do domínio público Ele ser conhecido como ‘Filho de Deus’. No evangelho de Lucas, encontramos como vimos a aclamação: ‘o Messias [o Ungido] de Deus’, que já tinha sido preanunciada pelo velho Simeão quando disse: “Messias do Senhor” (Lc 2,26), mas, por outro lado, os que zombaram de Jesus junto à cruz afirmaram: “o Messias de Deus, o Eleito” (Lc 23,35). Lucas traça um percurso que passa da infância pela vida pública em Cesareia de Filipe até à cruz, mostrando a pertença do Messias de Deus. O episódio da pesca milagrosa marca também a vida de Jesus e de Pedro. Pedro reconhece em Jesus o ‘Senhor’ – o modo como era tratado Deus no Antigo Testamento – por isso lança-se aos pés de Jesus. Jesus perante a atitude de Pedro fica abalado interiormente, porque no mesmo episódio Pedro chama Mestre e Senhor a Jesus e também reconhece a sua miséria junto de Jesus. No evangelho de Mateus, há uma situação semelhante quando Jesus caminha sobre as águas, no entanto Pedro depois de se estar a afundar e já estar a salvo no barco prostra-se com outros discípulos aos pés de Jesus em adoração, depois dizem: “Tu és, realmente, o Filho de Deus” (Mt 14,33). No evangelho de João, encontramos no discurso eucarístico a identificação de Jesus com o pão, apresentando-se como doação amorosa através da explicação do Seu mistério pessoal. Devido a esta afirmação, a maior parte dos ouvintes afastaram-se, no entanto Jesus interroga os discípulos se eles também não se afastam, por seu turno a resposta de Pedro é uma confissão messiânica: “A quem iremos nós, Senhor? Tu tens palavras de vida eterna! Por isso nós cremos e sabemos que Tu és o Santo de Deus” (Jo 6,58-59). Esta confissão

messiânica apresenta “o mistério sacerdotal de Jesus, baseando-se no Salmo 106,16, onde Aarão é chamado «o santo de Deus»”²⁴¹. Com estes exemplos nota-se a vivência comunitária dos Doze, que afirmam assim a proximidade do caminho de comunhão com Jesus.

Estas afirmações causavam transtorno porque se colocava Jesus na mesma base do Deus vivo. É por isso que Jesus sofre perante o Sinédrio, não por ser o Messias, mas por quebrarem com a fé no Deus único, destruindo a Sua unicidade. A lavagem de mãos de Pilatos ocorre porque o motivo da entrega de Jesus é por causa do pragmatismo dos saduceus e não da entrega de um ‘rei’ prometedor politicamente.

A imagem, que ressalta das confissões feita pelos discípulos, é desenquadrada das categorias correntes sobre os profetas, sendo algo diferente. Os discípulos reconhecem em Jesus mais que qualquer um dos profetas, porque Ele pregava, interpretava a Lei, perdoava os pecados, curava e realizava milagres. Viam em Jesus um comunicador com Deus, como o profeta Moisés. As acções de Jesus levam os discípulos a reconhecerem n’Ele o próprio Deus, por isso a resposta dos discípulos estão todas ligadas às palavras “da Antiga Aliança: *Cristo-Ungido, Filho de Deus, Senhor*”²⁴². É Tomé quem dá a mais completa confissão do Ressuscitado, quando diz: “Meu Senhor e meu Deus” (Jo 20,28), no entanto é preciso continuar o caminho até à cruz.

b. A transfiguração

A confissão de Pedro e o episódio da transfiguração estão ligados temporalmente nos sinópticos, com Mateus e Marcos a distanciarem em seis dias (cf. Mt 17,1; Mc 9,2) e Lucas a colocar oito dias de diferença (cf. Lc 9,28). Estes dois

²⁴¹ *Ibidem*, 376.

²⁴² *Ibidem*, 379.

acontecimentos interligam-se e têm em Pedro uma participação activa. Os dois episódios realçam a divindade de Jesus anexada sempre ao tema da paixão, por isso João dizia “que a cruz é a «exaltação» de Jesus e que esta se realiza apenas na cruz”²⁴³. Em relação à datação, os autores Jean-Marie van Cangh e Michel van Esbroeck afirmam o facto de que apenas cinco dias separam duas grandes festas judaicas no Outono, que é a festa do *Yom Kippur* ou festa da expiação e seis dias depois a festa dos Tabernáculos, que dura uma semana. Por isso, presume-se que a confissão de Pedro foi no dia da expiação, quando o Sumo Sacerdote proclama “o nome de YHWH no Santo dos Santos do Templo”²⁴⁴, dando assim mais profundidade à confissão de Pedro. Por seu lado, Jean Daniélou coloca os dois episódios exclusivamente na festa dos Tabernáculos, que estariam em concordância com os três evangelistas, por isso a transfiguração foi no último dia da festa, que era o dia maior da festa. No entanto, ambas as interpretações anteriores colocam a transfiguração na festa dos Tabernáculos, assim se ressalva um facto muito comum no evangelho de João mas também aqui presente que é os grandes acontecimentos da vida de Jesus estarem ligados às festas judaicas e litúrgicas.

Hartmut Gese não coloca a cena da transfiguração na festa dos Tabernáculos, mas compara com o episódio de Êxodo 24: “e a glória do SENHOR permaneceu sobre a montanha do Sinai, e a nuvem envolveu-o durante seis dias. No sétimo dia, o SENHOR chamou por Moisés do meio da nuvem” (Ex. 24,16). No entanto, Ratzinger afirma que a proposta mais convincente é a colocação do episódio da transfiguração nas festas judaicas. Por outro lado, dado o número de hipóteses nota-se que os episódios marcantes da vida de Jesus estão em ligação com Moisés ou com os

²⁴³ *Ibidem*, 380.

²⁴⁴ *Ibidem*, 380.

Profetas, assim sendo Jesus cumpre as palavras e os actos prometidos no Antigo Testamento.

Jesus pega em três discípulos – Pedro, Tiago e João –, os mesmos três que estavam com Ele no Jardim das Oliveiras, estes dois episódios estão ligados entre si. Este episódio tem paralelo no capítulo vinte e quatro do livro do Êxodo, quando Moisés é acompanhado por mais três na subida ao monte. É mais um episódio onde tem o monte como lugar de referência, que se apresentam como lugares propícios para a paixão e a revelação de Deus. A subida ao monte é uma dupla peregrinação: exterior e de “ascese interior”²⁴⁵, que marca os grandes acontecimentos da Sagrada Escritura e onde os grandes profetas receberam revelações como os casos de Moisés e Elias.

O evangelista Marcos relata o episódio da transfiguração um pouco desajeitado, porque diz simplesmente: “E transfigurou-se diante deles” (Mc 9,2), dando depois destaque às vestes resplandcentes de Jesus. Por seu turno, Mateus é mais cuidado na descrição da figura de Jesus, quando diz: “o seu rosto resplandeceu como o Sol, e as suas vestes tornaram-se brancas como a luz” (Mt 17,2). Lucas indica qual é o motivo da subida, quando diz: “Jesus subiu ao monte para orar” (Lc 9,28), e quando estava a orar é que Se transfigurou. Por isso, a transfiguração acontece na oração, onde Jesus entra em diálogo com o Pai, mostrando a Sua unidade e a Sua Luz. Em Êxodo trinta e quatro, Moisés também desce o monte com o rosto a resplandecer pelo contacto com Deus, mas Jesus resplandece do Seu íntimo, porque Ele é Luz. O traje de Jesus é o traje do futuro, segundo a literatura apocalíptica, porque é a roupa dos anjos e dos eleitos. A brancura das vestes dos eleitos foi lavada no sangue do Cordeiro (cf. Ap 7,14), por isso estão unidas à paixão de Jesus pelo baptismo, recebendo assim a purificação do pecado, tornando-nos luz como Jesus.

²⁴⁵ *Ibidem*, 384.

Moisés e Elias aparecem e falam com Jesus, como quando Jesus explicou aos discípulos que iam a caminho de Emaús. “A Lei e os Profetas falam com Jesus, falam de Jesus”²⁴⁶. Só o evangelho lucano é que faz referência ao tema da conversa – “aparecendo rodeados de glória, falavam da sua morte, que ia acontecer em Jerusalém” (Lc 9,31) –, que recaia sobre a cruz de Jesus e o que viria a acontecer em Jerusalém. Por isso, “o tema fundamental da Lei e dos Profetas é a «esperança de Israel»: o êxodo que liberta definitivamente; que o conteúdo desta esperança é o Filho do Homem sofredor e servo de Deus, o Qual, sofrendo, abre a porta para a liberdade e a novidade”²⁴⁷. Moisés e Elias são testemunhas da paixão, que traz a salvação que é transformada em luz, liberdade e alegria.

Durante a descida do monte, os discípulos travam um diálogo com Jesus, que se baseava na ressurreição dos mortos e que passava pela cruz. No entanto, os discípulos queriam saber do regresso de Elias, por isso é que o Filho do Homem tem de padecer e ser desprezado (cf. Mc 9,9-13). Jesus confirma o regresso de Elias que se identificou com a missão de João Baptista, que veio preparar e reunir Israel para a vinda do Messias. Se o Baptista traça os caminhos de Elias, então a missão de Elias já era sob o signo da paixão. João tem um destino real, onde é martirizado, mas Elias tinha escapado ao martírio, por isso quando regressou sofreu a morte que lhe estava prometida. A salvação tem sempre um período de paixão, criando assim a de redenção que a Escritura desenvolve até Jesus Cristo, que é a luz que ilumina todo o caminho da salvação a partir da Escritura.

Os três discípulos ficam apavorados, cheios do temor de Deus, a proximidade de Deus em Jesus coloca os discípulos entregues à sua pobre miséria, até Pedro interage confuso, quando diz: “Mestre, bom é estarmos aqui; façamos três tendas:

²⁴⁶ *Ibidem*, 386.

²⁴⁷ *Ibidem*, 386.

uma para ti, uma para Moisés e uma para Elias” (Mc 9,5). As palavras de Pedro são ambíguas, mas pode ser do efeito de se estar celebrar a festa dos Tabernáculos. No entanto, Hartmut Gese defende que a reação de Pedro está fundada no capítulo trinta e três do livro do Êxodo, quando diz: “Logo que Moisés entrava na tenda, a coluna de nuvem descia e mantinha-se à entrada, e o SENHOR falava com Moisés. (...) O SENHOR falava com Moisés, frente a frente, como um Homem fala com o seu amigo.” (Ex 33,9.11). Por isso, Pedro queria dar continuidade ao episódio citado, criando mais umas tendas da revelação, já que estavam envoltos pela nuvem. Por seu lado, Jean Daniélou aceita a relação com a festa dos Tabernáculos, a partir do prisma da tridimensionalidade das festas judaicas, onde “criação, história e esperança unem-se entre si”²⁴⁸. Por isso, considera que Pedro interpretou a revelação de Deus como sinal da chegada dos tempos messiânicos, onde os justos habitaram em tendas. Só na descida é que Pedro terá percebido que o tempo da cruz é que é o tempo messiânico, e que a transfiguração é para receber a luz.

Na passagem da transfiguração, ainda se destaca o formar da nuvem no meio dos presentes e que de seguida se ouve uma voz vinda da nuvem, que diz: “Este é o meu Filho muito amado. Escutai-o” (Mc 9,7). A nuvem representa a presença de Deus, por isso a tenda sagrada é Jesus, que é coberto pela nuvem. Depois há a repetição da voz do baptismo de Jesus, onde o Pai manifesta o Seu carinho pelo Filho. Em comparação com a aclamação do baptismo, é acrescentado um imperativo: “Escutai-O”. A subida de Moisés ao monte é o pano de fundo da transfiguração, mas Moisés recebeu a Lei, agora Deus pede para escutarmos o Filho, porque é Ele que vai ensinar. Toda a cena da transfiguração resume-se nesta palavra final: escutar o Mestre.

²⁴⁸ *Ibidem*, 390.

10. As afirmações de Jesus acerca de Si mesmo²⁴⁹

Durante a vida de Jesus houve várias hipóteses para saber quem Ele era. As comparações com os profetas – João Baptista, Elias e Jeremias – e a confissão de Pedro mostram os modos de decifrar a figura de Jesus para os Seus. A busca por saber quem é Jesus continuou após a Páscoa, assim impondo-se três títulos: Cristo (Messias), Kyrios (Senhor) e Filho de Deus. O título de ‘Cristo’ deixou de ser isolado, vindo unido ao nome de Jesus, porque “a palavra interpretativa torna-se nome”²⁵⁰, atribuindo-se assim um sentido mais profundo. Os outros títulos apontam em direcções idênticas, que se perfilavam desde o Antigo Testamento e do primeiro judaísmo, onde o termo ‘Senhor’ era sinónimo do nome de Deus e o termo ‘Filho de Deus’ já designava a comunhão ontológica com Deus, que é Pai e Filho. Este capítulo procura dar a conhecer as afirmações que Jesus faz de si mesmo, que são ‘Filho do Homem’, ‘Filho’ e ‘Eu sou’.

a. O Filho do Homem

A expressão ‘Filho do Homem’ é a mais utilizada por Jesus, quando fala de Si, por isso mesmo é que esta expressão em todo o Novo Testamento aparece na boca de Jesus, excepto no martírio de Estêvão (Act 7,56) que cita palavras de Jesus.

Este título não é fundamento da cristologia dos escritores do Novo Testamento, no entanto os títulos usados durante a vida de Jesus são ‘Messias’, ‘Kyrios’ e ‘Filho de Deus’. Contudo, a expressão ‘Filho do Homem’ é tipicamente dos ditos de Jesus, ao ponto de não ser usada pelos apóstolos na evangelização, apesar de ser às vezes transportada para outros títulos.

²⁴⁹ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 141-177.197-237.

²⁵⁰ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré* (I), 395.

Há três grupos de palavras que se distinguem relativamente ao Filho do Homem. Num primeiro grupo, as expressões do Filho do Homem que há-de vir, onde Jesus se distingue do Filho do Homem. O segundo grupo refere-se à atividade terrena de Jesus e o terceiro à Sua paixão e ressurreição. No entanto, os exegetas só classificam o primeiro grupo como palavras autênticas de Jesus. O segundo grupo é fruto da tradição palestina que não se remete a Jesus Cristo. O terceiro grupo por se referir à paixão e ressurreição de Jesus, presume-se que foram imaginadas pelo evangelista Marcos. Por isso, de Jesus havia uma expectativa apocalíptica nas Suas palavras, porque de resto não se esperam outras palavras de Jesus, daí que todas as palavras são fruto da vivência da fé e comunitária.

A expressão ‘Filho do Homem’ era nova e surpreendente, porque era pouco usual e inseria-se na pregação de Jesus com palavras enigmáticas e parábolas, onde se devia seguir Jesus para o perceber. O evangelista Marcos apresenta uma passagem onde aparece a intersecção entre Homem e o filho do Homem, daqui a evolução para a expressão, que significava no hebraico e aramaico simplesmente Homem, quando diz: “O sábado foi feito para o Homem e não o Homem para o sábado. O Filho do Homem até do sábado é Senhor” (Mc 2,27-28). “No «Filho do Homem», torna-se manifesto o Homem tal como este deveria ser na realidade”²⁵¹, é isto que Jesus tenta explicar com a afirmação do evangelho.

O livro de Daniel faz referência a este título, mas no tempo de Jesus esta expressão não existia como título. O profeta Daniel atribui ao filho do Homem “as soberanias, a glória e a realeza. Todos os povos, todas as nações e as gentes de todas as línguas o serviram. O seu império é um império eterno que não passará jamais, e o

²⁵¹ *Ibidem*, 402.

seu reino nunca será destruído” (Dn 7,14). Jesus parte desta imagem de Daniel dando-lhe uma nova expectativa a partir da sua actividade.

Jesus usa esta expressão quando se refere à sua vinda futura, onde maior parte delas, no evangelho de Marcos, são relacionadas com os discursos do fim do mundo e do processo no Sinédrio, que tem a glória e a paixão como base. Na parábola do Juízo final (Mt 25,31-46), encontra-se de um modo muito particular a identificação de Jesus com os mais pobres, por isso o Filho do Homem é o juiz “que julga o mundo com os atribulados de toda a espécie”²⁵². Jesus apresenta assim uma íntima relação com a cruz e a glória, sendo o juiz e o atribulado.

Apesar de tudo, mesmo as palavras de Jesus sobre o futuro do Filho do Homem não são consideradas todas de Jesus, por isso considera-se unicamente dois textos da tradição lucana. O primeiro texto é Lucas 12,8-9: “Digo-vos ainda: Todo aquele que se declarar por mim diante dos homens, também o Filho do Homem se declarará por ele diante dos anjos de Deus. Aquele, porém, que me tiver negado diante dos homens, será negado diante dos anjos de Deus”. O segundo texto é Lucas 17,24-25: “Porque, como o relâmpago, ao faiscar, brilha de um extremo ao outro do céu, assim será o Filho do Homem no seu dia. Mas, primeiramente, Ele tem de sofrer muito e ser rejeitado por esta geração”. Estes dois textos apresentam Jesus e o Filho do Homem de forma distinta, no entanto a identidade ontológica continua unida. No julgamento no Sinédrio, os juízes perceberam Jesus, porque “a unidade íntima entre a *kénosis* vivida por Jesus e a sua vinda na glória é motivo corrente das acções e dos discursos de Jesus”²⁵³, constituindo assim a novidade da figura e das palavras de Jesus. Os textos de Lucas como outros textos têm um local e um contexto próprio, contudo é

²⁵² *Ibidem*, 405.

²⁵³ *Ibidem*, 407.

essencial introduzir a profecia da paixão e o anúncio da glória, porque Jesus profere as palavras no caminho da paixão.

Há dois aspectos na actividade presente de Jesus: de Legislador e de Senhor, isto encontra-se em Marcos 1,22: “E maravilhavam-se com o seu ensinamento, pois os ensinava como quem tem autoridade e não como os doutores da Lei”. Em outras passagens encontra-se Jesus a perdoar os pecados em vez de curar (cf. Mc 2,5), apesar dos escribas se revoltarem contra Jesus, Ele coloca o poder no Filho do Homem, pretendendo mostrar que tem a mesma dignidade de Deus. As palavras de Jesus que utiliza para perdoar e curar estão cheias de autoridade, levando-O assim à paixão.

O terceiro grupo está ligado aos prenúncios da paixão, que no evangelho de Marcos anunciam um futuro cada vez mais próximo de Jesus. Assim, Jesus anuncia a partir do mandar e servir a Sua paixão, quando diz: “Pois também o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por todos” (Mc 10,45). Esta citação identifica Jesus com o futuro juiz universal, segundo a tradição veterotestamentária, mas, por outro lado, é identificado como Servo de Deus que sofre e morre, mostrando assim a exaltação e a paixão. Ratzinger ainda alerta que o “servir é o verdadeiro modo de governar; isso permite-nos entrever algo do modo como Deus é Senhor, algo da «soberania de Deus»”²⁵⁴. A cruz é lugar onde Jesus cumpre toda a Sua missão, porque liberta e salva a muitos.

A exegese antiga via na fusão entre a visão de Daniel e as imagens do Servo sofredor de Isaías a novidade em relação a Jesus como Filho do Homem, assumindo assim a Sua auto-consciência. A expressão Filho do Homem destaca a missão e o ser

²⁵⁴ *Ibidem*, 410.

de Jesus, porque “Ele vem de Deus, Ele é Deus”²⁵⁵. Esta expressão evidencia ainda a humanidade de Jesus, que funda o verdadeiro ser humano, porque vem de Deus.

b. O Filho

O título de ‘Filho’ pode se confundir com o título anterior ‘Filho do Homem’, no entanto são distintos, porque têm sentidos e origens diferentes, apesar da história do cristianismo os ter unido.

A expressão ‘Filho de Deus’ é proveniente da teologia política do antigo Oriente, onde chamavam ao rei ‘filho de Deus’. Por isso, o povo de Israel alcançou o privilégio de ser chamado filho primogênito de Deus, por causa da descendência real, dando dignidade a Israel. Em vez de haver uma geração mítica por parte de Deus, aparece a teologia da eleição, onde Deus elege, escolhendo o seu filho. A antiga promessa do rei governar todos os povos é irrealizável, porque o soberano é “muito pequeno com um frágil poder”²⁵⁶, que foi exilado e restaurado à custa das grandes potências. Quando no Antigo Testamento se pede e fala sobre o rei de Sião não era mais que uma palavra de esperança da vinda de um rei vindouro.

O livro dos Actos dos Apóstolos (cf. Act 13,32-43) resume a história da salvação a partir da espera de um rei, anunciado pelo salmista, quando diz: “Tu és meu filho, Eu hoje te gerei” (Sl 2,7). O domínio sobre os povos perdeu o carácter político, porque o Rei governa a partir da cruz com amor e fé de forma humilde. O Filho de Deus já não está ligada ao poder político, mas há união com Deus, entre Pai e Filho, a partir da cruz e da ressurreição.

O imperador Romano também se proclamou como filho do divino ou de Deus, a exemplo da teologia da monarquia do antigo Oriente, por isso a divindade do

²⁵⁵ *Ibidem*, 412.

²⁵⁶ *Ibidem*, 415.

imperador também chega à Palestina no tempo de Jesus. Na época de Jesus, há duas, digamos assim, filiações divinas: a do imperador e a de Jesus ressuscitado. Apesar do título de Filho de Deus de Jesus ser a causa da sua paixão e morte, é necessário ter consciência que Deus governa todos os povos de forma humilde fé e amor, governando a partir do madeiro da cruz. As divergências causadas por este domínio marcam a não aceitação do título de Filho de Deus, por causa da lembrança do imperador e da unicidade de Deus.

Jesus não se identifica como Filho de Deus, mas simplesmente como Filho. Apesar da diversidade de vezes que aparece a palavra no Novo Testamento é a exclamação de júbilo messiânico que transmitem os evangelhos de Mateus (11,25-27) e de Lucas (10,21-22), que apresenta de melhor modo o ser Filho de Jesus:

Naquela ocasião, Jesus tomou a palavra e disse: «Bendigo-te, ó Pai, Senhor do Céu e da Terra, porque escondeste estas coisas aos sábios e aos entendidos e as revelaste aos pequeninos. Sim, ó Pai, porque isso foi do teu agrado. Tudo me foi entregue por meu Pai; e ninguém conhece o Filho senão o Pai, como ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar» (Mt 11,25-27).

O Filho é que conhece verdadeiramente o Pai, permutando-se o conhecimento há igualdade, havendo um conhecimento interno, aqui se apresenta a plena comunhão com Deus, através da “unidade ontológica com Deus”²⁵⁷. O título de ‘Filho’ fica patente a partir da comunhão ontológica e é explicado a partir desta permuta de conhecimento entre o Pai e o Filho, manifestando uma “unidade do ser”²⁵⁸.

O conhecimento do Pai só é alcançável com disposição do Filho, que revela a quem quiser. No entanto, o Pai já tinha-se revelado aos pequenos (v. 25), aqui se encontra também a comunhão da vontade do Pai com Filho. A unidade e o

²⁵⁷ *Ibidem*, 419.

²⁵⁸ *Ibidem*, 419.

consentimento entre o Pai e o Filho é evidenciado no episódio do Jardim das Oliveiras, onde Jesus passa a vontade humana para se entregar totalmente à vontade divina.

Os pequeninos e os simples são motivo do início ambíguo da exclamação de júbilo de Jesus. Os escribas, que eram os conhecedores da Lei, perdiam-se em detalhes para se explicarem. Jesus alertava para a simplicidade de coração, o tornar-se pequeno e fraco era o melhor modo de conhecer Deus, porque manifestava todo o Seu amor ao coração contrito e simples. Como já vimos, o Sermão da Montanha indica qual o caminho que se deve seguir para ter conhecimento de Deus, quando diz: “Felizes os puros de coração, porque verão a Deus” (Mt 5,8). O discípulo tem que saber imitar o Mestre na relação que estabelece com o Pai, por isso tem que se tornar criança se quiser ver a Deus. Jesus acaba por ter duas posições, uma de submissão ao Pai e outra de igualdade, porque é um só com Pai.

É interessante que exclamação de júbilo de Jesus dos sinópticos apresenta a teologia joanina do Filho, que é conhecimento recíproco e unidade entre o Pai e o Filho. O Pai é o doador do Filho, que Se entrega como doação por amor até ao fim. Por isso, “o mistério trinitário do amor, que transparece no título «o Filho», identifica-se com o mistério do amor na história que se consuma na Páscoa de Jesus”²⁵⁹.

O evangelho de João apresenta Jesus a se identificar com o Filho na relação e no diálogo amoroso com o Pai, o auto-intitular-se como Filho vem da distinção entre o Filho e o Pai. Por seu turno, o evangelista Marcos conserva o termo Pai no original aramaico *Abba*, no episódio do Jardim das Oliveiras. Segundo Joachim Jeremias, o modo como Jesus trata Deus mostra uma intimidade e uma singularidade, que era impensável no tempo de Jesus, destacando-se assim a Sua unicidade de Filho. O

²⁵⁹ *Ibidem*, 423.

apóstolo Paulo destaca a possibilidade que temos de tratar Deus por *Abba*, quando participamos por Jesus no Espírito de Filho (Rm 8,15; Gl 4,6). O título de Filho é fruto da oração de Jesus com o Pai, que apresenta o mais íntimo de Jesus e do próprio Deus, por isso é um título com origem em Jesus, porque não tinha antecedentes históricos.

c. Eu sou

Principalmente no evangelho de João, mas também nos sinópticos, aparece da boca de Jesus a expressão ‘Eu sou’, com uma dupla forma: na primeira Jesus simplesmente diz ‘Eu sou’; a segunda forma usa a expressão ‘Eu sou’, mas acrescenta-lhe um conteúdo figurativo, como: a luz do mundo, a verdadeira vide e o bom pastor. No entanto, as duas expressões são enigmáticas, apesar da primeira ser menos compreensível que a segunda.

Duas das afirmações mais importantes de Jesus encontram-se nas palavras pronunciadas depois da festa dos Tabernáculos, onde se tinha apresentado como ‘fonte de água viva’ (cf Jo 7,37s). Estas palavras de Jesus criaram na multidão divisões e discussões, colocando em causa se Jesus era ou não um profeta. Por isso, Jesus interage dizendo: “Vós é que não sabeis donde venho nem para onde vou (...) Não me conheceis a mim, nem ao meu Pai” (Jo 8,14.19). Depois explica a ideia: “Mas Ele acrescentou: «Vós sois cá de baixo; Eu sou lá de cima! Vós sois deste mundo; Eu não sou deste mundo»” (Jo 8,23). De seguida conclui, com uma frase enigmática: “se não crerdes que Eu sou o que sou, morrereis nos vossos pecados” (Jo 8,35). Após esta afirmação de Jesus fica uma pergunta em aberto, quem é afinal Jesus?, no entanto a exegese encontra várias hipóteses: nos discursos de revelação do Oriente ou em escritos mandaicos. A hipótese mais afirmada é a familiaridade de Jesus, que está na

raiz espiritual do Antigo Testamento e do Judaísmo. Dos textos mais evidentes destacam-se dois: Êxodo 3,14 e Isaías 43,10-11. O texto do livro do Êxodo apresenta o episódio da sarça ardente, quando Moisés está à frente de Deus e lhe pede um nome, surgindo a resposta enigmática de Deus que diz: “Eu sou Aquele que sou”. A definição da resposta de Jesus é simples, porque Ele é e com isso afirma que está sempre presente. O texto de Isaías é o desenvolvimento do texto do livro do Êxodo, que diz: “Vós é que sois as minhas testemunhas – oráculo do SENHOR. Vós é que sois os meus servos, os que Eu escolhi, para reconhecerem, acreditarem e compreenderem que Eu é que sou Deus. Antes de mim, não havia deus nenhum, e depois de mim também não haverá. Eu e só Eu é que sou o SENHOR. Não há outro salvador além de mim”. Esta passagem de Isaías mantém o ‘Eu sou’, mas torna o mais claro e energético, continuando misterioso. Nas divindades antigas, os deuses teriam que ter um pedaço de terra, senão não podia ser venerado nem era Deus. Contudo, Israel aprendeu a novidade do seu Deus, que era o Deus universal, que todos disponham Dele e somente precisavam de seguir uma correcta conduta de vida. O Deus de Israel é simplesmente a Sua excelência, que se manifestava na Sua unicidade e singularidade.

Jesus ao dizer ‘Eu sou’ assume toda a história e identifica-se com Ele mesmo, mostra assim a Sua unidade com o Pai e a participação no mistério de Deus. Heinrich Zimmermann afirma que Jesus ao dizer ‘Eu sou’ aponta para o Pai, não se colocando ao Seu lado, no entanto Jesus também fala de si. Jesus como Filho pode apresentar e revelar o Pai, quando diz: “Quem Me vê, vê o Pai” (Jo 14,9). Isto só é concebível, porque Jesus é relacional, está em constante relação com Pai e o uso da fórmula ‘Eu sou’ é fruto de uma íntima relação entre o Pai e o Filho.

Respondendo à pergunta dos judeus de quem era Jesus, Ele refere-se Àquele que O enviou e de Quem Ele fala, mas Jesus ao responder aos judeus marca já o Seu percurso com a cruz, quando diz: “quando tiverdes erguido ao alto o Filho do Homem, então ficareis a saber que Eu sou” (Jo 8,28). A cruz é o local alto onde Jesus mostra todo o Seu amor e a Sua relação com Deus, e é lá que O conhecemos. “A sarça ardente é a cruz”²⁶⁰, por isso toda a revelação de Jesus tem e continua a ter a cruz como fundo.

O capítulo oitavo de João apresenta mais uma vez nas controvérsias o ‘Eu sou’ de Jesus, mas noutra direcção que indica a paternidade divina de Jesus e dos judeus, quando reconhecem que “Temos um só Pai, que é Deus” (Jo 8,41). A iniciativa dos judeus foi de recuar para trás de Abraão até Deus, contudo Jesus aproveitou a iniciativa dos interlocutores e colocou Abraão a apontar para Si, quando diz: “Abraão, vosso pai, exultou pensando em ver o meu dia; viu-o e ficou feliz” (Jo 8,56). Esta afirmação ainda causou mais controvérsia na multidão, porque era impossível Jesus ter estado com Abraão; em outro momento Jesus afirma: “antes de Abraão existir, Eu sou” (Jo 8,58). Estas afirmações de Jesus causam mistério, porque Jesus é omnipresente e atemporal.

O evangelista Marcos transmite, depois da multiplicação de Jesus, a passagem de Jesus a caminhar sobre as águas (6,45-52). Neste episódio, quando o barco dos discípulos ia no meio do lago foi fustigado por ventos fortes, Jesus percebendo-se das dificuldades dos discípulos dirigiu-se sobre as águas ao encontro do barco, assustando os discípulos com a Sua presença, e exclamou: “Tranquilizai-vos, sou Eu: não temais!” (Mc 6,50). Este poderia ser mais uma simples identificação de Jesus, que acalma os discípulos assustados e que leva o barco a bom porto quando sobe para o

²⁶⁰ *Ibidem*, 429.

mesmo, mas é na estabilidade que Jesus concede aos Seus que eles ficam assustados. É certo, que o temor dos discípulos é a reacção à teofania, por estarem perante Deus, o mesmo acontecera com Pedro que teve uma reacção semelhante no final da pesca milagrosa, ao pedir o afastamento de Jesus, porque reconhecem em Jesus Deus. Jesus usa o misterioso ‘Eu sou’, típico do texto joanino, mas é uma apresentação da teofânica, que causa o encontro com o mistério divino de Jesus.

Por fim, debruçemo-nos sobre as afirmações de Jesus ‘Eu sou’ com uma “expressão figurativa que define o seu conteúdo”²⁶¹. O evangelho de João apresenta sete palavras ou imagens: Eu sou o pão da vida; a luz do mundo; a porta; o bom pastor; a ressurreição e a vida; o caminho, a verdade e a vida; a verdadeira videira. Ainda se pode acrescentar outra imagem que é a da fonte de água, cujo Jesus se identifica com a fonte de água, mas que não afirma como as restantes. Shnackenburg diz que “estas expressões figurativas não passam de variações sobre um único tema: Jesus veio ao mundo para que os homens tenham vida e a tenham em abundância (Jo 10,10). Ele concede um único dom: a vida; e pode concedê-lo, porque n’Ele está presente, com abundância fontal e inexaurível, a vida divina”²⁶². Estas imagens são subsídios que levam o homem a ter vida, que é o que mais deseja e que ela seja em abundância. O segundo pedido do *Pai Nosso* vai ao encontro deste desejo do ser humano, quando pede o ‘reino de Deus’, o estar na unidade com Deus. O sentido de todas as expressões figurativas é o de dar a vida, por isso Jesus dá-nos a vida, quando nos dá Deus, mas também porque Ele é a vida e Deus.

²⁶¹ *Ibidem*, 433.

²⁶² *Ibidem*, 433.

2 – O ‘evangelista’ Joseph Ratzinger/Bento XVI

Neste capítulo, procurarei apresentar as linhas que caracterizam a figura de Jesus Cristo a partir do Cardeal Ratzinger. Não pretendo fazer uma biografia da vida de Joseph Ratzinger, mas apenas apresentar o modo como concebe, ao longo de várias intervenções, Jesus Cristo, destacando assim as tendências cristológicas.

O Papa Emérito, na introdução do seu livro *Jesus de Nazaré*, diz que “quis fazer uma tentativa de apresentar o Jesus dos evangelhos como Jesus real, como o «Jesus histórico» em sentido verdadeiro e próprio”²⁶³. A busca de um Jesus real é o factor que leva Bento XVI a escrever uma trilogia sobre *Jesus de Nazaré* – do Baptismo à Transfiguração, da entrada em Jerusalém até à Ressurreição e a infância de Jesus –, por isso encontrámos o autor a traçar um caminho que começa com a vida pública de Jesus, passando depois para o acontecimento central da Sua vida ao reflectir sobre o período da Sua vida em Jerusalém e, por fim, apresenta-nos de modo sintético uma leitura teológica da infância de Jesus.

Joseph Ratzinger já tinha traçado uma imagem de Jesus Cristo, quando no livro *Introdução ao Cristianismo* apresenta um capítulo sobre Jesus Cristo, onde procura dar a conhecer Jesus a partir dos artigos Credo. Este capítulo distingue entre Jesus e Cristo, *logos* e *sarx*, pregado e pregador, Deus e Homem, Jesus histórico e Cristo da fé, teologia da encarnação e teologia da cruz²⁶⁴. Grande parte dos temas tratados neste livro foram aprofundados na trilogia sobre *Jesus de Nazaré*.

As publicações de Joseph Ratzinger são inúmeras e é difícil sintetiza-las todas e recolher informação sobre todas as obras, contudo é importante realçar alguns retiros

²⁶³ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré (I)*, 23.

²⁶⁴ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 143-177.

e orientações espirituais²⁶⁵, que desenvolveu e onde se encontram algumas linhas características da figura de Jesus Cristo de Ratzinger, e também outras obras como entrevistas²⁶⁶, discursos²⁶⁷ e apresentações²⁶⁸ que apresentam a cristologia do teólogo alemão.

Pablo Blanco Sarto afirma que Bento XVI aborda a questão histórica, criticando alguns sectores da exegese contemporânea, que vêem a imagem de Jesus Cristo como uma imagem do passado, sem nenhuma inovação. Por isso, quando se fala de Jesus Cristo diz-se que foi “um Homem de há dois mil anos atrás que não foi mais que um profeta apocalíptico, um rabino piedoso, um filósofo itinerante ou um revolucionário utópico”²⁶⁹. Estas imagens de Jesus Cristo já tinham aparecido no século XIX, por isso “Bento XVI conhece a situação e ultrapassa e relembra que os evangelhos dizem quem é Jesus, o que fez, o que disse e o que significa para a história”²⁷⁰.

Bento XVI procura apresentar através de uma cristologia crente a figura de Jesus Cristo, que está em crise numa época onde o Cristo da fé não tem nada a ver com o Jesus histórico. Os fundamentos que Ratzinger utiliza são a exegese canónica e método histórico-crítico, que “permanece indispensável, considerando a estrutura da fé cristã”²⁷¹. O uso da exegese canónica é para Ratzinger “uma dimensão essencial da exegese que não está em contradição com o método histórico, mas desenvolve-o de modo orgânico permitindo-lhe tornar-se verdadeira teologia”²⁷². Por isso, o Papa

²⁶⁵ Cf. J. RATZINGER, *O Caminho Pascal*, pp. 67-120. Cf. *Id*, *Olhar para Cristo – Exercícios de fé, espera e caridade*, 67-75.

²⁶⁶ Cf. *Id*, *Diálogos sobre a fé*, 63-64.

²⁶⁷ Cf. *Id*, *Communio – Un programa teológico y eclesial*, 11-23.168-184.

²⁶⁸ Cf. *Id*, *A Caminho de Jesus Cristo*, 17-36.59-71.81-101.

²⁶⁹ Cf. P. BLANCO SARTO, *La teología de Joseph Ratzinger – Una introducción*, 398. “...un hombre de hace dos mil años que no fue más que un profeta apocalíptico, un rabino piadoso, un filósofo itinerante o un revolucionario utópico”.

²⁷⁰ Cf. *Ibidem*, 398. “Benedicto XVI conoce la situación y, desmarcándose netamente de esta línea, sostiene que los evangelios nos dicen quién es Jesús, lo que hizo, lo que dijo e lo que significa para la historia”.

²⁷¹ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré (I)*, 16.

²⁷² *Ibidem*, 20.

Emérito, a partir da cristologia crente, procura a combinação entre “fé e história, a exegese crítica e a «cristologia espiritual»; em definitivo, uma combinação da exegese, da cristologia dogmática e da contemplação na fé”²⁷³.

Assim, o livro *Jesus de Nazaré* procura apresentar um Jesus real, onde se combina a crítica racional e lógica da fé, em que a fé em Jesus pós-pascal é fundamentada no Jesus pré-pascal. A cristologia usada por Bento XVI pode ser situada no contexto da classificação apontada por Walter Kasper, que apresentava “uma cristologia ‘desde baixo’ sustentada pela cristologia ‘desde cima’ ”²⁷⁴. Ratzinger começa no Baptismo a partir da sua manifestação divina, mas tendo sempre em conta a cristologia desde baixo. O ponto culminante é o reconhecer Jesus como Filho de Deus, que abre a compreensão das acções e das palavras do mesmo.

No decorrer do Livro *Jesus de Nazaré* há vários títulos que são destacados por Bento XVI sobre Jesus, tais como Profeta, Sacerdote, Rei, Filho, Filho de Deus, Filho do Homem, Senhor e Messias. É característico do pensamento de Joseph Ratzinger fundamentar-se nos textos do Antigo Testamento e na cultura judaica. A ligação e a atenção que Bento XVI dá ao evangelho de João é sinal do seu pensamento, este que se baseia no ritmo das festas litúrgicas do judaísmo.

Bento XVI centra-se na passagem de Deuterónimo 34,10: “Nunca mais surgiu em Israel um profeta semelhante a Moisés, com quem o SENHOR falava face a face”, como ponto de partida da relação de Jesus com o Pai, que o Profeta Moisés falava é o

²⁷³ Cf. P. BLANCO SARTO, *La teología de Joseph Ratzinger – Una introducción*, 399-400. “A pesar de ser una «cristología inacabada» - todos lo son – , nos encontramos, pues, ante una cristología creyente, ante – en palabras de Benavent - «una cristología en la que se quiere recuperar la fe como punto de partida», en la que se combinen fe e historia, la exégesis crítica y la «cristología espiritual» («interpretación de la Escritura en el Espíritu», pues él es «el auténtico exegeta de Cristo»); en definitiva, ante una combinación de exégesis, cristología dogmática y contemplación en la fe”.

²⁷⁴ Cf. *Ibidem*, 400. “En lo que al método o la perspectiva se refiere, se trata de una «cristología “desde abajo” sostenida por el “desde arriba”», tal como hizo con anterioridade Walter Kasper en sus escritos cristológicos”. Cf. W. KASPER, «Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie», L. Scheffczyk (Hg.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg i. Br. 1975 (QD 72), 141-170.

próprio Jesus Cristo. A vida de oração de Jesus é sinal deste falar ‘face a face’, que marca também a profunda vida de oração do Papa Emérito, que apresenta a sua trilogia sobre Jesus como fruto de uma intensa vida de oração e contemplação.

Numa tentativa de identificação do pensamento de Bento XVI com os evangelistas, Mateus, Marcos, Lucas e João, é de salientar a pertença e o uso de um pouco de cada um. No entanto, Ratzinger utiliza o quarto evangelho na leitura dos evangelhos sinópticos, por isso estabelece uma inteira compenetração entre os quatro evangelhos.

Ratzinger, num livro em parceria com Karl Rahner, identifica Jesus Cristo como fruto da revelação com Deus, quando diz: “a realidade que acontece na revelação cristã não é outra, nem outro, que o próprio Cristo. Ele é, em sentido próprio, a revelação”²⁷⁵.

José Vidal Taléns classifica a cristologia de Bento XVI em cinco partes: litúrgica, espiritual, eclesial com formulações dogmáticas, eclesial através do serviço da Palavra de Deus e, por fim, uma cristologia com orientações soteriológicas²⁷⁶. Taléns afirma que o Papa Emérito na elaboração do seu livro “quando empreende a sua contemplação do mistério de Jesus (...) começa pelo Baptismo e deixa os evangelhos da infância para depois de ter tratado o Jesus pascal, esta opção é devedora da crítica histórica”²⁷⁷. No entanto, Taléns afirma que os mistérios da vida de Jesus são todas as “palavras e parábolas, obras e sinais, atitudes e conflitos, acções e

²⁷⁵ Cf. J. RATZINGER, K. RAHNER, *Revelación y tradición*, 42. “La realidad que acontece en la revelación cristiana no es otra, ni otro, que Cristo mismo. Él es, en sentido propio, la revelación”.

²⁷⁶ Cf. J. VIDAL TALÉNS, «Mirar a Jesús y “ver” al Hijo de Dios hecho hombre para nuestra Redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea», SANTIAGO MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger – Teólogo y Papa*, 67-68.

²⁷⁷ Cf. *Ibidem*, 82. “El mismo libro del Papa cuando emprende su contemplación del misterio de Jesús en su libro para después de haber tratado del Jesús pascal, opción deudora de la crítica histórica”.

paixões”²⁷⁸, por isso o Papa Emérito abre a sua trilogia com um livro sobre a vida pública e as acções e palavras de Jesus. Tálens admite que Bento XVI quiz “fazer um livro sobre Jesus e entrar em diálogo crítico com historiadores e exegetas”²⁷⁹. O teólogo espanhol acrescenta que “o género literário que acompanhou o Papa no seu livro sobre Jesus seria o da Teologia dos mistérios da vida de Jesus, actualizando-a a nível da exegese, sendo um bom interprete da tradição teológica”²⁸⁰. Contudo, “Ratzinger apela a um «auto-transcender-se» dos métodos da exegeses histórica crítica em vista a uma exegeses que se exerça como verdadeira hermenêutica crente”²⁸¹.

Vidal Tálens afirma ainda que o Papa Emérito estava bem fundamentado a nível exegetico, porque “o Jesus pré-pascal tinha evocado a sua singularidade ao invocar o «Filho do Homem», na auto-identificação como «Filho» e ao puder dizer «Eu sou» a partir das suas palavra e obras, com a mesma propriedade e autoridade que só Deus poderia dizer”²⁸².

Erwin Dirscherl afirma que o pensamento de Ratzinger está marcado pelo “personalismo”²⁸³, que influenciou a teologia nas décadas 50 e 60. Dirscherl afirma

²⁷⁸ Cf. *Ibidem*, 82. “Todas las facetas de la vida de Jesús, en sus palabras y parábolas, obras y signos, actitudes e conflictividad, acciones y pasiones, todas son misterio de Dios revelado y entregado a los hombres”.

²⁷⁹ Cf. *Ibidem*, 83. “Quire hacer un libro sobre Jesús y entre en diálogo crítico con historiadores y exegetas”.

²⁸⁰ Cf. *Ibidem*, 83. “El género literario que ha seguido el libro del Papa sobre Jesús sería el de la Teología de los misterios de la vida de Jesús, actualizándola exegeticamente, y, por eso, viene a ser un buen intérprete de dicha tradición teológica”.

²⁸¹ Cf. *Ibidem*, 97. “Ratzinger apela a un «autotranscenderse» de los métodos de la exégesis histórico crítica con vistas a una exégesis que se ejerza como verdadera hermenéutica creyente”.

²⁸² Cf. *Ibidem*, 86. “Para el Papa bastan los indicios bien fundados en leal discusión exegetica. El Jesús prepascual habria evocado su singularidade con la apelación al «Hijo de hombre», en la autoidentificación como «el Hijo» y en un poder decir «Yo soy» con sus palabras y sus obras, con la misma propiedad e autoridade que sólo Dios mismo podia decir”.

²⁸³ Cf. E. DIRSCHERL, «Dios y el hombre como seres relacionales – La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología», F. MEIER-HAMIDI, F. SCHUMACHER, (eds.), *El Teólogo Joseph Ratzinger*, 97. “El pensamiento de Joseph Ratzinger está indudablemente marcado por el llamado personalismo, que tuvo una influencia determinante en la teologia, sobre todo durante las décadas de 1950 y 1960”.

que Ratzinger coloca em Jesus Cristo “a comunhão do ser divino e do ser humano”²⁸⁴. Segundo palavras de Dirscherl, a cristologia de Ratzinger “fundamenta-se no dogma de Calcedónia: Jesus Cristo é uma pessoa em duas naturezas, é Deus verdadeiro e Homem verdadeiro, sem confusão nem divisão”²⁸⁵.

Ratzinger, segundo Dirscherl, “recorre uma e outra vez ao pensamento veterotestamentário-judeu e tem muita estima pelo seu perene valor”²⁸⁶. Aqui se destaca o sentido da relação que o Papa Emérito evidencia entre o Antigo e o Novo Testamento, mas também a constante ligação às fontes judias, atendendo sempre ao calendário litúrgico judeu.

²⁸⁴ Cf. *Ibidem*, 106. “En Jesucristo acontece para Ratzinger la comunión de ser divino y ser humano”.

²⁸⁵ Cf. *Ibidem*, 106. “En su cristología, se fundamenta en el dogma de Calcedonia: Jesucristo es una persona en dos naturalezas, es Dios verdadero y hombre verdadero, sin confusión ni división”.

²⁸⁶ Cf. *Ibidem*, 109. “Puede señalarse que Ratzinger recurre una y otra vez al pensamiento veterotestamentario-judío y que tiene en muy alta estima su perene valor”.

Conclusão

Joseph Ratzinger apresenta a elaboração do ‘Jesus real’ com base nos evangelhos, a partir de uma leitura muito própria, em diálogo com as obras que, ultimamente, foram escritas acerca da vida de Jesus. O autor não pretende elaborar mais uma cristologia sobre Jesus Cristo, mas apresentar um Jesus ‘histórico’, não criando a divisão entre o Jesus da história e o Cristo da fé.

O caminho traçado pelo Papa Emérito é talhado pela vida pública de Jesus, onde parte do Baptismo no rio Jordão até ao episódio da Transfiguração no monte alto. Esta obra está sob o eco da voz que vem do alto nos dois episódios destacados, que ressoa assim na Transfiguração: “Este é o meu Filho muito amado. Escutai-o!” (Mc 9,2). O conhecimento e o reconhecimento do Filho é o trajecto de toda esta obra; através dos episódios mais relevantes da vida de Jesus encontramos o “Verbo que se fez carne e que habitou no meio de nós” (cf. Jo 1,14), por isso resta-nos escutá-l’O.

Destacando alguns temas desenvolvidos nesta dissertação, realço o episódio das Tentações de Jesus no deserto e o capítulo sobre o evangelho do Reino de Deus. As Tentações apresentam o programa da vida de Jesus, que na maior parte das vezes não são vistas como um programa, mas como uma oportunidade de recados para confiar no Senhor. O capítulo do evangelho do Reino de Deus apresenta o modo subtil que Jesus usa para Se apresentar. Não descurando o valor eclesiológico deste capítulo, realço a necessidade da assimilação do Reino de Deus nas nossas vidas, através de um diálogo intenso com o Mestre.

A abordagem de Joseph Ratzinger ao capítulo da *mensagem das parábolas* apresenta a importância destas na edificação do Reino de Deus e, também, na crítica a um pensamento menos aberto por parte de judeus mais piedosos, pertencentes ao

poder do templo. As parábolas modelo apresentadas pelo Papa Emérito marcam perspectivas diferentes de abordar temas cruciais como o cuidado e o julgamento dos outros, a busca do rosto de Cristo no rosto do próximo.

Um enfoque especial tem o capítulo das *imagens joaninas* para Joseph Ratzinger, porque não separa a leitura do quarto evangelho da leitura dos sinópticos, mas apresenta o evangelho joanino através da complementação dos evangelhos sinópticos. Saliente-se, ainda, o uso de imagens por parte de Jesus comum à cultura da região envolvente, tais como a água, o azeite e o vinho, que são imagens habituais da bacia do Mediterrâneo.

O Papa Emérito dá um enfoque especial a dois episódios dos evangelhos, que marcam o caminho de Jesus até Jerusalém: a *Confissão de Pedro e a Transfiguração de Jesus*. Estes dois episódios estão ligados entre si e apresentam a identificação de Jesus, começando pela opinião da multidão, depois a opinião dos discípulos pela boca de Pedro e, por fim, a auto-revelação de Jesus no alto do monte. De realçar, o arco estabelecido entre a epifania do Baptismo de Jesus com a Teofania no episódio da Transfiguração, este ponto marca a vida pública de Jesus e tem em comum a mensagem que sai do meio da nuvem, que destaca a necessidade do Filho no meio do povo.

Por fim, Ratzinger coloca um capítulo que já tinha sido abordado e desenvolvido noutra sua obra, *Introdução ao Cristianismo*, que destaca a importância da ligação de Jesus com o Pai. Esta relação filial é essencial para a compreensão de toda a história da salvação, que apresenta a doação amorosa do Pai ao entregar o Seu Filho na cruz. A consciência de Jesus ser Filho de Deus é apresentada neste último capítulo, que reconhece os momentos da vida de Jesus em que estabelece e está em

íntima união com o Pai. A necessidade da cruz no caminho de Jesus é essencial para interpretar todo o percurso da vida de Jesus.

O trabalho desenvolvido por Bento XVI é realçado no aprofundamento do estudo que faz sobre a figura de Jesus Cristo, onde se destaca o uso da exegese canónica com o método histórico-crítico; por isso não se encontra uma cristologia própria em Ratzinger mas sim uma complementaridade entre uma cristologia ‘de cima’ e uma cristologia ‘de baixo’. O segundo capítulo da dissertação é a tentativa e o reconhecimento deste trabalho de Joseph Ratzinger, que procura dar a conhecer um Jesus real, fruto do seu estudo e da sua vida de oração. O facto de se chamar, ainda que metaforicamente, a Bento XVI um ‘evangelista’ é fruto dos traços de Jesus que delineou em algumas das suas obras, e mais concretamente na trilogia *Jesus de Nazaré*.

Bibliografia

Fontes do Autor

- BENTO XVI, *Jesus de Nazaré*, Esfera dos Livros, 5ª edição, Lisboa, Abril, 2010.
- BENTO XVI, *Jesus de Nazaré – Da Entrada em Jerusalém até à Ressurreição*, Parte II, Principia, 1ª edição, Cascais, Fevereiro, 2011.
- BENTO XVI, *Jesus de Nazaré – A Infância de Jesus*, Principia, 1ª edição, Cascais, Novembro, 2012.
- BENTO XVI, *A Alegria da Fé*, Paulinas Editora, Prior Velho, Outubro, 2012.
- RATZINGER, Joseph, *A Caminho de Jesus Cristo*, Edições Tenacitas, Coimbra, Dezembro, 2006.
- RATZINGER, Joseph, *A minha vida*, Editora Livros do Brasil, Lisboa, 2010.
- RATZINGER, Joseph, *Caminha juntos na Fé – A Igreja como «Comunhão»*, Editorial A. O., Braga, Novembro, 2005.
- RATZINGER, Joseph, *Communio – Un programa teológico y eclesial*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2013.
- RATZINGER, Joseph, *Convocados en el camino de la Fe. La Iglesia como comunión*, Ediciones Cristiandad, Madrid, Maio, 2005.
- RATZINGER, Joseph, *Diálogos sobre a Fé*, Editorial Verbo, Reimpressão, Lisboa, Abril, 2005.
- RATZINGER, Joseph, *El nuevo Pueblo de Dios – Esquemas para una ecclesiología*, Herder Editorial, Barcelona, 2005.
- RATZINGER, Joseph, *Escatología*, Herder Editorial, Barcelona, 2007.
- RATZINGER, Joseph, *Fé, Verdade e Tolerância – O Cristianismo e as Grandes Religiões do Mundo*, Universidade Católica Editora, Lisboa, Novembro, 2006.

RATZINGER, Joseph, *Introdução ao Cristianismo*, Principia, Cascais, Novembro, 2005.

RATZINGER, Joseph, *O Caminho Pascal*, Lucerna, Cascais, Fevereiro, 2006.

RATZINGER, Joseph, *Olhar para Cristo – Exercícios de fé, esperança e caridade*, Edições Tenacitas, Coimbra, Abril, 2006.

RATZINGER, Joseph, *Teoría de los principios Teológicos – Materiales para una teología fundamental*, Herder Editorial, Barcelona, 2005.

BALTHASAR, Hans Urs von, RATZINGER, Joseph, *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.

RAHNER, Karl, RATZINGER, Joseph, *Revelación y tradición*, Herder Editorial, Barcelona, 2005.

RAHNER, Karl, RATZINGER, Joseph, *Episcopado y primado*, Herder Editorial, Barcelona, 2005.

Estudos

ALLEN, John L., *Le 10 cose che stanno a cuore a Papa Benedetto*, Ancora Editrice, Milano, 2008.

BLANCO SARTO, Pablo, *La Teología de Joseph Ratzinger – Una introducción*, Ediciones Palabra, Madrid, 2011.

CAPPETTA, Pasquale, *Ragione e fede – Nella prospettiva di Joseph Ratzinger*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia, 2011.

COVOLO, Enrico dal, MASCIARELLI, Michele Giulio, *Il Gesù di papa Ratzinger*, Tau Editrice, Todi, 2011.

DIRSCHERL, Erwin, «Dios y el hombre como seres relacionales. La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología», MEIER-

- HAMIDI, Frank, SCHUMACHER, Ferdinand (Eds.), *El Teólogo Joseph Ratzinger*, Herder Editorial, Barcelona, 2007.
- ESTRADA, Bernardo, MANICARDI, Ermenegildo, TÀRRECH, Armand Puig i (editors), *The Gospels. History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI*, Libreria Editrice, Vol. 1, Città del Vaticano, 2013.
- ESTRADA, Bernardo, MANICARDI, Ermenegildo, TÀRRECH, Armand Puig i (editors), *The Gospels. History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI*, Libreria Editrice, Vol. 2, Città del Vaticano, 2013.
- GALLAGHER, Michael Paul, *Mapas de la fe – Diez grandes creyentes desde Newman hasta Ratzinger*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2012.
- GALVÃO, H. Noronha, *A cristologia de Joseph Ratzinger*, in *Didaskalia – Revista da Faculdade de Teologia/Lisboa, Actualidade e debate do evento cristão: de Bento XVI ao texto Bíblico*, Volume XL, Fascículo 1, Lisboa, 2010, pp13-21.
- MADRIGAL, Santiago, *Iglesia es Caritas – La ecclesiología teológica de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2008.
- MADRIGAL, Santiago, *Karl Rahner e Joseph Ratzinger no seguimento do Concílio*, Gráfica de Coimbra 2, Coimbra, 2007.
- MASTROFINI, Fabrizio, *Ratzinger per non credenti*, Editori Laterza, Bari, 2007.
- MONDA, Andrea, *Bendita Humildade – O estilo simples de Joseph Ratzinger*, Paulinas Editora, Prior Velho, Julho, 2012.
- PIERLUCA, Azzaro, *Gesù di Nazaret all'università – Il libro di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI letto e commentato negli Atenei italiani*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2012.
- VIDAL TALÉNS, José, «Mirar a Jesús y “ver” al Hijo de Dios, hecho hombre para nuestra Redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea,

MADRIGAL, Santiago (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger – Teólogo y Papa*, San Pablo, Madrid, 2009.

VIGINI, Giuliano, *Guia para a leitura da obra de Joseph Ratzinger – Bento XVI*, Lucerna, Principia Editora, Cascais, Fevereiro, 2012.

Bibliografia Complementar

BÍBLIA SAGRADA, 5ª Edição, DIFUSORA BÍBLICA, Centro Bíblico dos Capuchinhos, Fátima/Lisboa, 2006.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição Dogmática Sobre a Divina Revelação *Dei Verbum* (18 Novembro 1965), in VATICANO II, *Documentos Conciliares e Pontifícios*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1998,

GNILKA, Joachim, *Jesus de Nazaré*, Editorial Presença, Lisboa, 1ª edição, Novembro, 1999.

KASPER, Walter «Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie», L. SCHEFFCZYK (Hg.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg i. Br. 1975 (QD 72), 141-170.

Índice

Introdução.....	2
1 – Síntese do Livro <i>Jesus de Nazaré</i>	5
1. O Baptismo de Jesus.....	5
2. As Tentações de Jesus.....	12
3. O Evangelho do Reino de Deus.....	21
4. O Sermão da Montanha.....	29
i. As Bem-aventuranças.....	31
ii. A <i>Torah</i> do Messias.....	46
5. A Oração do Senhor.....	56
a. Pai Nosso que estais nos céus.....	59
b. Santificado seja o vosso Nome.....	61
c. Venha a nós o vosso Reino.....	62
d. Seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu.....	63
e. O pão nosso de cada dia nos dai hoje.....	64
f. Perdoai-nos as nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido.....	66
g. E não nos deixeis cair em tentação.....	67
h. Mas livrai-nos do Mal.....	69
6. Os discípulos.....	70
7. A mensagem das parábolas.....	74
a. Natureza e finalidades das parábolas.....	74
b. Três grandes narrações em parábola de Lucas.....	77

<i>A parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37).....</i>	<i>77</i>
<i>A parábola dos dois irmãos (o filho pródigo e o filho que ficou em casa) e do pai bom (Lc 15,11-32).....</i>	<i>80</i>
<i>A parábola do rico avarento e do pobre Lázaro (Lc 16,19-31).....</i>	<i>83</i>
8. As grandes imagens joaninas.....	86
a. Introdução: a questão joanina.....	86
b. As grandes imagens do Evangelho de João.....	90
<i>A água.....</i>	<i>90</i>
<i>A videira e o vinho.....</i>	<i>92</i>
<i>O pão.....</i>	<i>96</i>
<i>O pastor.....</i>	<i>99</i>
9. Dois momentos importantes no caminho de Jesus: a Confissão de Pedro e a Transfiguração.....	102
a. A confissão de Pedro.....	102
b. A transfiguração.....	106
10. As afirmações de Jesus acerca de Si mesmo.....	111
a. O Filho do Homem.....	111
b. O Filho.....	115
c. Eu sou.....	118
2 – O ‘evangelista’ Joseph Ratzinger/Bento XVI.....	122
Conclusão.....	128
Bibliografia.....	131
Índice.....	135